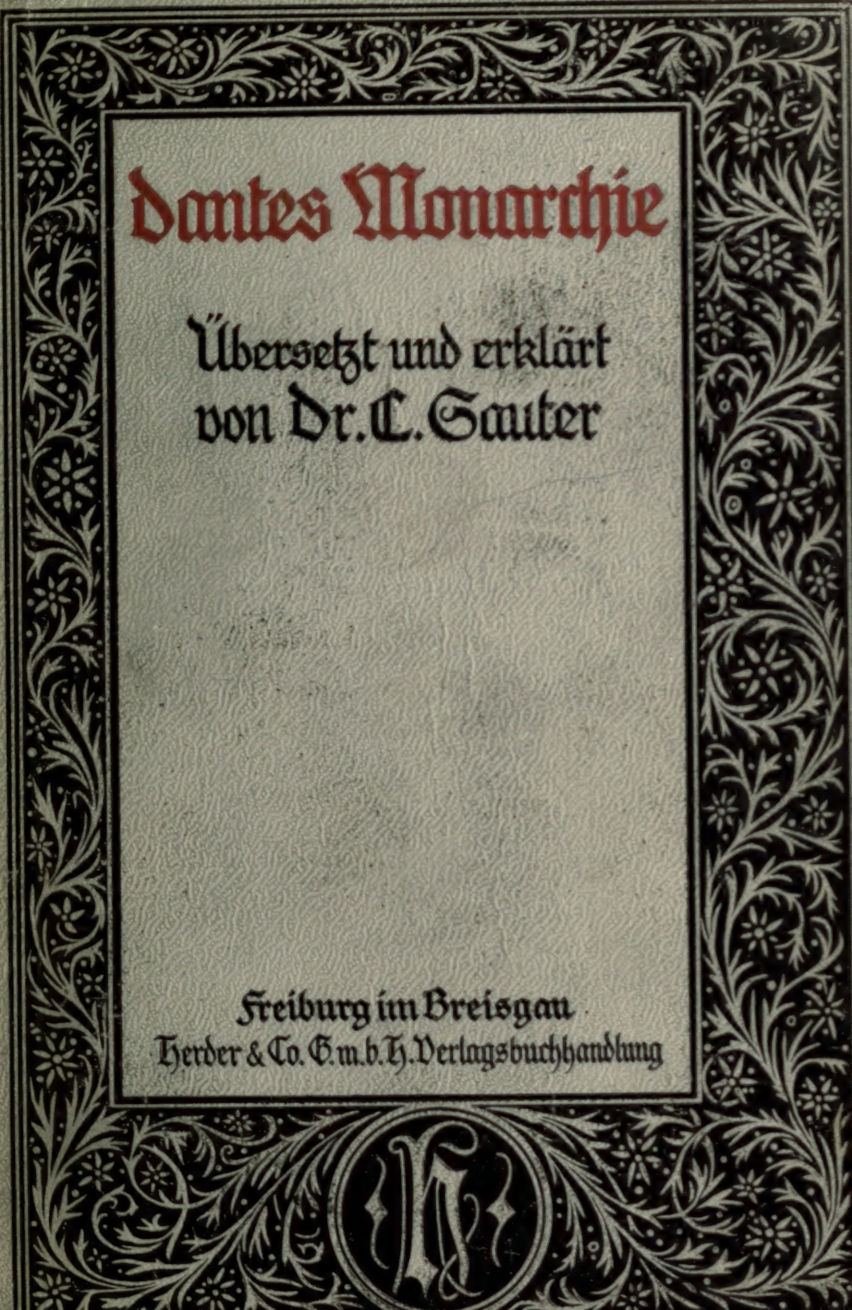
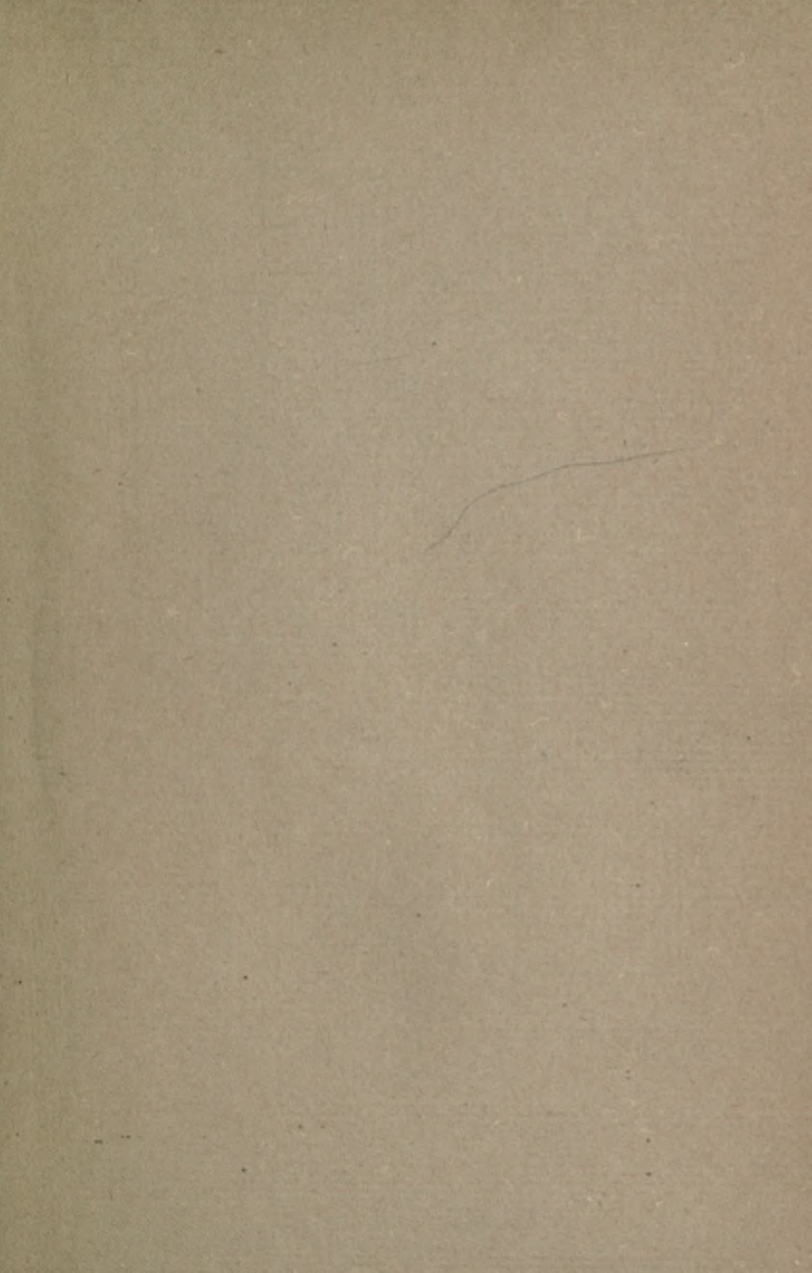
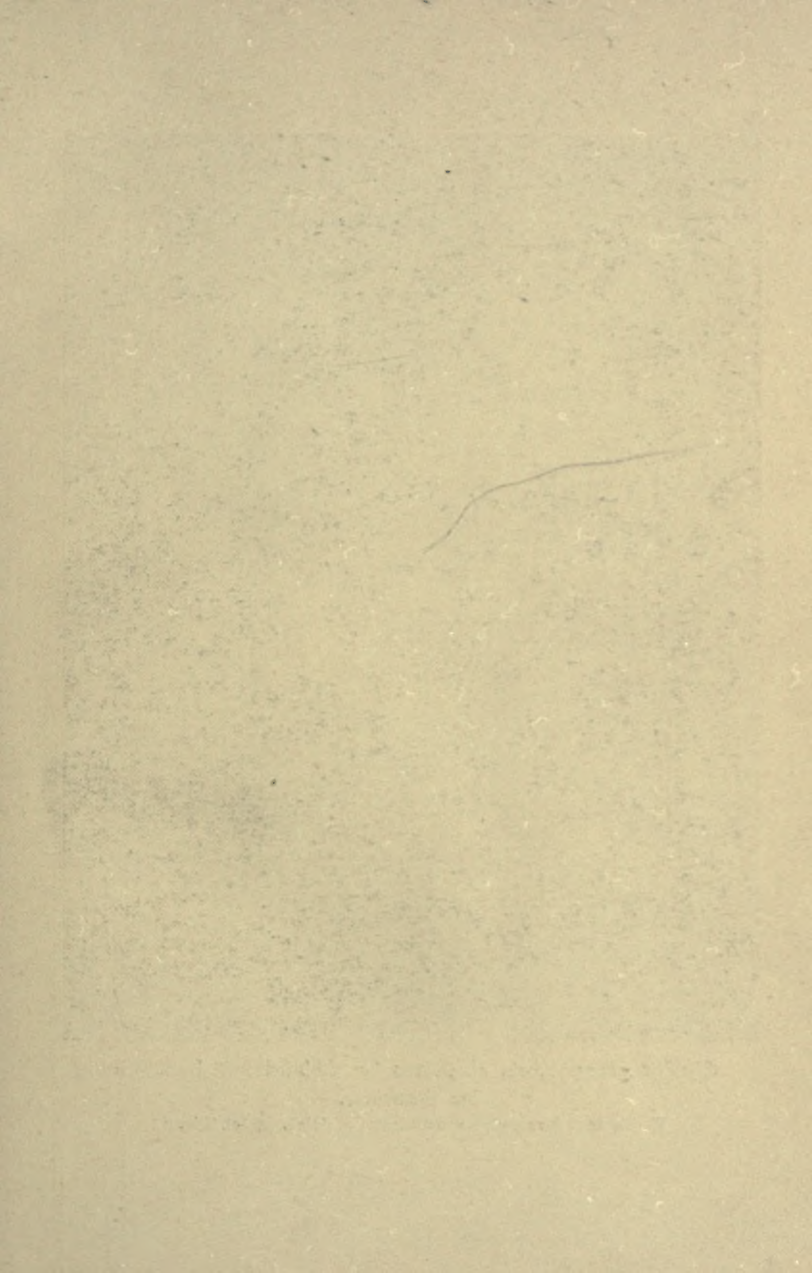

Dantes Monarchie
Übersetzt und erklärt
von Dr. C. Sauter
Freiburg im Breisgau
Herder & Co. G. m. b. H. Verlagsbuchhandlung


Ex Libris Dr. med. Bernhard Lachmann.





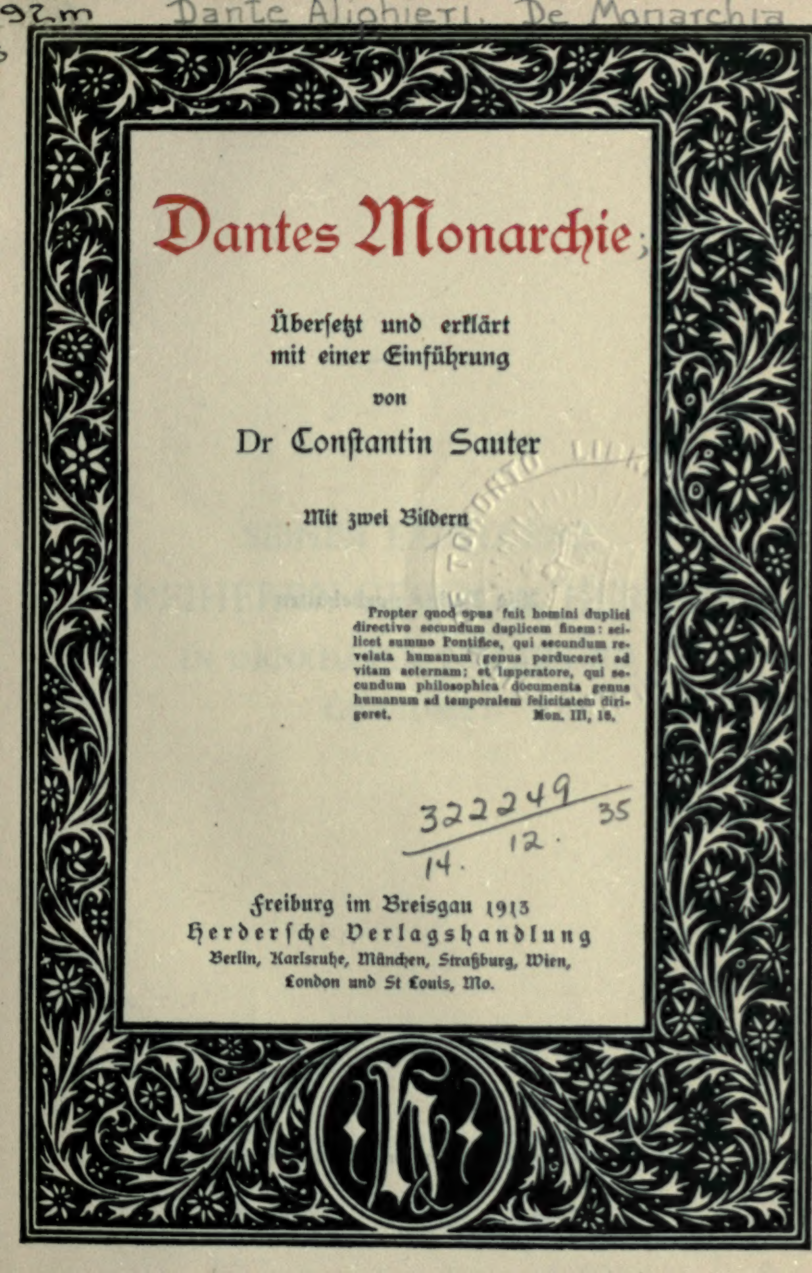
Dantes Monarchie





Christus übergibt dem hl. Petrus die Schlüssel und Konstantin die Standarte.

Mosaik im Lateranensischen Triklinium; 8. Jahrh. (Phot. Alinari.)



Dantes Monarchie

Übersetzt und erklärt
mit einer Einführung
von

Dr Constantin Sauter

Mit zwei Bildern

> Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam aeternam; et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret.
> Mon. III, 16.

Freiburg im Breisgau 1913
Herdersche Verlagshandlung
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien,
London und St Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg i. Br.

SEINER EXZELLENZ

DR FREIHERRN GEORG v. HERTLING

IN DANKBARER VEREHRUNG

GEWIDMET



Vorwort.

Dantes Monarchie ist der letzte der starken Pfeiler, die das wunderbare Gewölbe der Göttlichen Komödie stützen. Ohne Einblick in die kleineren Schriften Dantes fehlt dem Genusse der großen Dichtung Würze und Gehalt. Wer das Neue Leben nicht kennt, dem bleibt die Lichtgestalt Beatrices ein ewiges Rätsel. Wer sich nicht bemüht hat, mit Verständnis durch die weiten Hallen zu wandeln, in denen Dante sein Gastmahl bereitet hat, dem bleibt das philosophisch-theologische System des Dichters verschlossen. Wer endlich die Axiome der Monarchie unbeachtet läßt, vernachlässigt das politische Testament des Dichters und versperrt sich den Zugang zu dem großartigen politischen, kirchlichen und religiösen Programm, das die Göttliche Komödie verkündigt.

Die politische Logik der Monarchie ist zu einem guten Teile schwächlich. Gleichwohl atmet dieses Werk einen unvergänglichen Zauber, weil es ganz aus dem großen Gewissen Alighieris geboren ist. Hier wie in der Göttlichen Komödie treten alle persönlichen Enttäuschungen, Hoffnungen und Wünsche in den Hintergrund. Auf einsamer Höhe steht der Held seines Jahrhunderts und sieht mit durchdringender Klarheit den Zersetzungsprozeß, der die mittelalterliche Welt zu Grabe führt, und so sucht er das Heilmittel nicht für sich, seine grausame Vaterstadt, sein liebes Italien, sondern für die ganze Welt, beschlossen in Kaisertum und Kirche.

So sehr das Werk aus philosophischen Axiomen geschmiedet ist, so sehr ist es die Schöpfung eines idealen Staatstheoretikers. Dante hält dem sinkenden Mittelalter noch einmal in eindring-

lichen Worten das Ideal vor Augen, an dem es groß geworden war. Die Idee, die ganze erlöste Menschheit unter der Führung von Kaiser und Papst in eine Theokratie einzuschließen und sie so ihrem irdischen und ewigen Ziele entgegenzuführen, war der Richtpunkt, dem das junge Mittelalter alle Kräfte zustreben ließ. Das Ideal war in zweifacher Hinsicht verzerrt worden. Die Entwicklung der Nationalitäten verjagte den Traum von einem weltbeherrschenden Imperium, und die Übergriffe der Kirche in die Rechte des Kaisertums zerstörten überhaupt die Grundlagen für den Bau, mit dem Karl d. Gr. und Leo III. die mittelalterliche Theokratie einweihten. Dante erkannte mit klarem Auge die Gefahren, und er fand kein anderes Heilmittel, als die Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum. In einem Punkte ist die Welt seinem kirchenpolitischen Programme gefolgt: das Papsttum ist als rein religiöse Macht strahlender denn je erstanden. Die Erneuerung eines weltbeherrschenden Kaisertums ist als ein Phantom vor der Entwicklung der einzelnen Nationalitäten gewichen. Hierin ruht die Tragik, die über der Monarchie Alighieris ruht. Der Dichter sah alle Meilensteine, an denen Stück um Stück aus der alten Kaiserherrlichkeit begraben lag. Mit inniger Rührung hat er den Untergang der letzten Hohenstaufensprossen besungen, die beide in ungeweihter Erde mit allen ihren hochstrebenden Idealen verscharrt wurden. Er hatte es selbst erlebt, wie in allen führenden Städten Italiens der Feudalismus des Ghibellinentums dem aufstrebenden Selbstbewußtsein des Bürgertums weichen mußte, das Papst und Kaiser als Feinde der bürgerlichen Freiheit gleichviel haßte. Auch das war ihm nicht unbekannt, daß die alte Losung des Ghibellinen- und Guelfentums zum Schlagwort für Partei- und Familieninteressen aufgelöst war. Mit tiefem Schmerze bedauerte er, daß dasselbe Papsttum, das im Kampfe mit dem Kaisertum obsiegte, als willenloses Werkzeug einem nationalen Königtum in die Gefangenschaft folgen mußte. Gleichwohl hielt Alighieri an seinem Ideale fest, und weil es die Gegenwart ihm nicht

geben konnte, griff er mit starker Hand in die Vergangenheit. Auch für die Monarchie gilt die Tatsache, daß Dante als vollbürtiger Sohn des Mittelalters die Kräfte und Ideale seiner Zeit nicht in ihrer geschwächten und gebrochenen Form, sondern in ihrer starken Ursprünglichkeit sich zu eigen machte. So steht die Monarchie als hochragendes Denkmal an der Wende zweier Zeitalter, als die ideale Schöpfung eines Exulanten, der die kleinere Heimat verlor, um die größere zu gewinnen, als die schönste Ehrengabe des größten Sohnes des mittelalterlichen Katholizismus, dem die Harmonie von Welt und Kirche, Kaisertum und Papsttum als das einzige Heil erschien.

Die vorliegende Übersetzung sucht das Werk zu erschließen und für die neubelebte Danteforschung fruchtbar zu machen. Die angenehme und flüssige Wiedergabe durfte hinter der korrekten Interpretation der scholastischen Terminologie nicht zurückbleiben. Der Übersetzung mußte eine Einführung beigegeben werden, die in der Hauptsache die geschichtlichen, religiösen, literarhistorischen und philosophischen Grundlagen des Werkes hervorhob. Die rein geschichtliche Ausbeutung der Monarchie Dantes, die zumeist geübt wurde, ist nicht genügend. An entscheidenden Punkten mußte auf die Bedeutung der aristotelischen Politik für die staatstheoretische Schrift Dantes hingewiesen werden. Der Kommentar, der die Übersetzung begleitet, soll die wichtigen und schwierigen Stellen beleuchten. Die zwei Bilder sollen aus dem Gebiete der Kunstgeschichte den darstellenden Beweis für jenes Ideal erbringen, das Dante für Welt und Kirche unumgänglich notwendig hielt.

Die Monarchie Dantes gehört der Vergangenheit an, gleichwohl hat sie ihren Wert für die Gegenwart nicht verloren, sie ist auch nicht die Ausgeburt eines Doktrinärs. Das Problem von Kirche und Staat bewegt auch heute noch die Geister und hat noch nicht die letzte Lösung gefunden. Solange die Religion nicht nur die Aufgabe hat, die Seele des Einzelnen zu erfüllen, sondern auch die Gesamtheit als festes

Gebilde zu umfassen, so lange wird auch die Formel Dantes Beachtung finden, die dem Kaiser gibt, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.

Der Verfasser rechnet es sich zur hohen Ehre, das Werk seinem verehrten Lehrer, Exzellenz Freiherrn v. Hertling, widmen zu können, der auf hoher Lebenswarte Würde und Last der Leitung eines großen Staatswesens aus demselben Beweggrunde auf sich nahm, mit dem Dante sein politisches Testament einleitete:

Longe namque ab officio se esse non dubitet, qui publicis documentis imbutus ad Rempublicam aliquid adferre non curet.

München im Oktober 1912.

Constantin Sauter.

Inhalt.



C. SAUTER

Einführung.

Einleitung.

Thomas Carlyle übertreibt einen richtigen Gedanken: Dante ist in gewissem Sinne „die Stimme von zehn schweigenden Jahrhunderten“ [1]. Das Vorrecht der größten Geister der Menschheit scheint es zu sein, daß in ihnen alle edeln Ergebnisse einer großen geschichtlichen Vergangenheit in einer wunderbaren Einheit aufleuchten. So klingen in Dantes Werken die Saiten aller Jahrhunderte an, und niemand wird dieser großen Dichterseele bis auf den Grund schauen können, der nicht in den Blättern der Vorzeit gelesen hat. Wo immer der göttliche Dichter den Fuß aufsetzt, da begleiten ihn die Stimmen vergangener Tage. Das gilt für den Liebesdichter ebensogut wie für den Philosophen, Theologen und Politiker.

Dantes Liebesdichtung, wie sie vor allem in seinem Neuen Leben erblühte, ist nicht lediglich, wie man es heute erwartet, der Aufschrei eines Herzens, das in unverfälschter Natürlichkeit sagt, che ditta dentro [2], sondern Freud und Leid der Liebe, die auf Erden stets dieselben sind und waren, müssen es sich gefallen lassen, in der Dichtung in einem Gewande zu erscheinen, das uns heute fremd anmutet, ja bisweilen abstößt. Allein Dante ist ein Sohn seiner Zeit,

---

[1] Thomas Carlyle, On heroes, hero-worship and the heroic in history, London 1904, 81.

[2] Purg. 24, 54.

und als Dichter begann er zuerst den Spuren der Provenzalen und wandernden Troubadours zu folgen, die für den Lobpreis der Geliebten, für die Schilderung des Liebeslebens bestimmte Formen geprägt hatten. Von ihrem stereotypen Verfahren riß er sich nur los, wenn der Brunnquell seiner Gefühle rascher und mächtiger sprudelte. Ja wenn der Orkan durch die Gefilde seiner unermeßlichen Seele braust, sprengt Dante nicht selten auch in seiner Liebesdichtung alle hergebrachten, lästigen Formen und dringt zu einer frischen, bisweilen derben Lebenswahrheit vor. Zumeist aber lagert über seinen Liebesliedern die gelehrte Last mittelalterlicher Philosophie und Psychologie. Zu ihrem Verständnis gelangt nur derjenige, der sich dessen bewußt ist, daß die junge italienische Literatur durch Guido Guinicelli und Guido Cavalcanti und ihre Vorgänger und Mitstreiter aufs engste mit der zeitgenössischen Philosophie verflochten wurde. Dante beschritt hierin keine neuen Bahnen, sondern hat nur jene nachgeahmt, allerdings im dolce stil nuovo sie alle aus dem Neste gejagt[1].

Der Philosoph Dante bereitete in seinem Gastmahle den Tisch für alle jene, die dort ferne sein müssen, wo „man das Brot der Engel ißt“[2]. Diese philosophische Enzyklopädie, zwar nur ein Torso, zwingt ihren Leser, zu ihrem Verständnis die Wanderung durch die Jahrhunderte menschlichen Denkens zu machen. Alle Heroen des Wissens und des Glaubens kommen in ihr zum Wort. Was in den Säulenhallen der Akademie und des Lyzeums als griechische Weisheit geboren wurde, tritt in den Wettstreit mit den schlichten Worten der Bergpredigt. Das Alte und Neue Testament, die Sprache der Kirche und der Kirchenväter, die Poesie der römischen Klassiker, die lebendigen Züge Catos und der stoischen Lebensführung, sie alle treten zusammen. Die Hegemonie übernimmt die aristotelisch-scholastische Weltanschauung,

---

[1] Purg. 11, 99.

[2] Conv. 1, 1 (Sauter 103).

wie sie durch die bedeutungsvolle Vermittlung der Araber und Juden und durch die selbständige Weiterbildung seitens der christlichen Philosophen begründet wurde. Die großen Führer der philosophischen Tradition, Griechen, Muslime und Christen bringen zum Gastmahl ihre Gaben.

In viel höherem Grade ist Dantes Göttliche Komödie eine Heerschau der Jahrhunderte. Den alttestamentlichen Propheten gleich und im Geiste des mittelalterlichen Sehers, Joachim von Floris, preßt Dante in einen einzigen Blick auf die letzten Dinge des Menschen das Geschick der Jahrhunderte. Man erwehrt sich kaum des Eindruckes: Adesse festinant tempora. Alle die kleinen Versuche von heute, den Dichter zum Gemeingut der Massen zu machen und seinen Problemen die Spitze abzubrechen, verfehlen sich an dem großen Gemälde, dessen Eigenart eben darin besteht, daß des Dichters Verstand und Herz, sein bewegtes und tragisches Leben, die wechselnden Schicksale von Kirche und Staat, die Geschichte von Florenz und der italischen Heimat und der ganze gewaltige geistige Reichtum der mittelalterlichen Welt ihren Beitrag gegeben haben. Dessen ist sich der Dichter in berechtigtem Stolze bewußt. So wie er von seinem Gastmahl alle die weist, die der richtigen Vorbereitung entbehren, so ruft er seinen Paradisolesern die eindringliche Mahnung zu:

O ihr, die ihr im kleinen Boot, verleitet
Von Sehnsucht, mir zu lauschen, nachgezogen
Seid meinem Schiff, das im Gesange gleitet,

Kehrt um, daß euern Strand ihr wiedersehet!
Begebt euch nicht aufs Meer! Weil ihr vielleicht,
Verlört ihr mich, rückbleibt und irregehet[1].

(Zoozmann.)

Alle Werke Dantes möchte man nur als Vorbereitungen zu seinem göttlichen Gedichte ansehen. Auch seine Schrift Über die Volkssprache mußte ihm dazu dienen, die volle

---

[1] Par. 2, 1 ff.

Beherrschung und Durchdringung seiner heimatlichen Sprache anzubahnen und die Gesetze der Dichtkunst mit Bewußtsein zu verfolgen, die in den schönsten Sonetten und Kanzonen zum Ausdruck kamen.

In die Zeit, da Dante schon jahrelang an seinem unsterblichen Lebenswerk arbeitete, fällt auch die Abfassung seiner politischen Schrift De Monarchia. In mannigfacher Hinsicht umhüllen Schleier dieses merkwürdige Buch. Auch heute noch scheiden sich die Meinungen bei Beantwortung der Fragen, wann und aus welchem Grunde der Dichter in den staatstheoretischen und kirchenpolitischen Streit eingriff. Fast könnte es scheinen, als käme bei der emsigen Suche nach der Entstehungszeit der Schrift und ihren äußeren Quellen der innere Gehalt zu kurz und würden die inneren Motive ganz in den Hintergrund gedrängt. Auch in anderer Hinsicht fordert das Schicksal der Monarchie Beachtung. Beinahe wäre die Schrift für die Grabesruhe Dantes verhängnisvoll geworden. Kardinal Bertrand del Poggetto, der päpstliche Legat, vergriff sich nach der Rückkehr Ludwigs des Bayern in die deutsche Heimat an Dantes Monarchie und ließ sie als häretisch verbrennen; und wenn Boccaccios Bericht nicht trügt, war es nur dem tapfern Widerstande des Ostasio da Polenta und Pino della Tosa zu verdanken, daß das Feuer nicht auch Dantes Grabesruhe schändete [1]. Merkwürdig bleibt es immerhin, daß die Ideen der politischen Streitschrift sofort den kurialen Zorn erregten, während die Göttliche Komödie unangetastet und majestätisch durch die Jahrhunderte schritt, trotzdem sie in verschärfter Form dieselben Gedanken vertrat und die irdischen Bestrebungen der Kirche geißelte. Die Monarchie muß mitten in die aufgeregten Verhandlungen zwischen Johann XXII. und Ludwig dem Bayern hineingefallen sein und lebendige Beachtung gefunden haben. Wie hätte sie denn sonst die Aufmerksamkeit

---

[1] Corrado Ricci, L' ultimo rifugio di Dante Alighieri, Milano 1891, 187 ff.

der kurialen Inquisition auf sich lenken können? Die Publizistik der damaligen Zeit ließ eine Menge Schriften entstehen, die bald die päpstlichen, bald die kaiserlichen Ansprüche zu rechtfertigen suchten; doch nur bei den berühmtesten machen wir die Beobachtung, daß die Zensur auf sie fiel. Dantes Monarchie wurde überdies die Ehre einer ausdrücklichen Widerlegung zuteil, die der Dominikaner Guido Vernani kurz nach 1327 schrieb[1]. Dante muß in der Tat viel daran gelegen gewesen sein, die Stille seiner Zurückgezogenheit und das schon begonnene große Werk zu unterbrechen und in den Kampf der politischen Meinungen einzugreifen. Er verwendet für seine politische Schrift die lateinische Sprache, wohl in der Überzeugung, daß seine Worte im Chore der gelehrten kirchlichen und staatlichen Welt Widerhall finden sollen. Diese Tendenz würde allerdings zum Charakter der Monarchie stimmen. Sie gleicht einem politischen Testamente. Die Axiome dieser Urkunde bilden das Fundament für das ganze Gebäude der Göttlichen Komödie. Hier sind sie die wirksamen Träger, auf denen die ganze Last des Gesanges von Himmel und Erde ruht. In der Monarchie treten die einzelnen politischen Grundsätze als gewaltige Quadersteine auseinander. Um drei Hauptfragen gruppiert Dante seine ganze politische Gesinnung: Ist eine Monarchie zum Heile der Welt notwendig? Hat das römische Volk von Rechts wegen das Ehrenamt der Monarchie inne? Stammt die Autorität der Monarchie unmittelbar von Gott, oder ist sie von irgend einem Diener oder Stellvertreter Gottes abhängig?

Diese Fragen wurzeln, wenn sie auch zum Teil ihr bleibendes Gewicht haben, mit allen Fasern in der Vergangenheit. Dante wühlt mit seiner Streitschrift die vergangenen Jahrhunderte auf und fordert sie zur Zeugenschaft. Nicht allein die politische Geschichte ist es, die den brennenden Fragen

---

[1] Fr. Guido Vernani, Tractatus de reprobatione monarchiae compositae a Dante Alighierio florentino. Tradotto in italiano e ripubblicato da Jarro (G. Piccini), Firenze 1906.

Dantes zu Grunde liegt, es handelt sich auch um religiöse Probleme, die in erster Linie zu dem gewaltigen Ringkampf zwischen Staat und Kirche geführt haben. Dante greift mit seinen Beweisführungen an den Nerv des Christentums, und seine Auffassung vom Wesen der Religion und des Christentums, der Kirche und des Papsttums war geeignet, eine Scheidung der Geister herbeizuführen. Allerdings laufen gerade hier Strömungen mitunter, denen Dante als empfangender Teil gegenüberstand. Diese religiösen Grundlagen der Monarchie geben dem Werke die Spannung und fordern auch heute noch die Aufmerksamkeit heraus. Zu der politischen und religiösen Atmosphäre, in der Dantes Monarchie atmet, gesellt sich noch die philosophische. Die abendländische Welt nährte sich zwar in mannigfacher Hinsicht von den Kulturgütern der Antike; aber zumeist geschah es eben doch nur in der Form, daß die christliche Patristik das vermittelnde Glied bildete. Auf den Schultern St Augustins ruhte vor allem das Erbe der Antike. Wie sich in seinem Geiste die niedergehende antike Welt spiegelte, so sah sie das christliche Mittelalter, wenn auch mit manchen Verbildungen und Verzerrungen. In einem Hauptpunkte freilich, in der Verachtung des römischen Staates, versagte Dante rundweg die Gefolgschaft. Die augustinische Idee vom Gottesstaate, der von den christlichen Völkern im Rahmen der Kirche Gottes aufgerichtet werden sollte, war die fruchtbarste und verhängnisvollste Gabe zugleich, die das wachsende Mittelalter entgegennahm. Doch als der Siegeszug des Aristotelismus zu Beginn der Hochscholastik einsetzte, prallte diese augustinische Idee vom Gottesstaate mit den Prinzipien der aristotelischen Politik zusammen. Während sonst die Scholastik, verführt durch die neuplatonische Umformung, den Stagiriten aus einem Immanenzphilosophen zu einem Transzendentalphilosophen machte, mußte sie aus dem klaren Wortlaut seiner Politik entnehmen, daß der Philosoph für den Staat wie für den einzelnen Bürger einen Diesseitszweck bereit hatte, dem es an Größe und Erhabenheit nicht fehlte. Auch diese

gewaltigen philosophischen Veränderungen haben in die Monarchie Dantes hineingespielt.

Darum sollen die historischen, religiösen und philosophischen Grundlagen der Monarchie eine kurze Betonung finden. Auch die literargeschichtlichen Voraussetzungen sollen beachtet werden. Aus ihnen heraus schrieb Dante sein politisches System. Ohne ihre Kenntnis wird man dem eigenartigen mittelalterlichen Werke nicht gerecht werden. Neben diesen geschichtlichen Faktoren harrt ein nicht geringer Restbestand des Werkes der Erklärung. Hoffnungen und Träume, Ideale, die tief in der Seele des Dichters wogten, haben seine politische Feder geführt. Je weniger sie vom registrierenden Denken festgehalten werden können, desto bedeutsamer muß ihre einstige Triebkraft genannt werden. Gerade die Monarchie gibt zu erkennen, daß die spitzfindigsten Syllogismen und die gewundensten Gedankengänge zwar mit Hilfe des Intellektes gefertigt wurden, aber ihren eigentlichen Ausgangspunkt im Herzen des Dichters hatten, der in jungen Jahren mit schlagenden Pulsen seine politische Überzeugung vertrat, als alternder Mann aber einer rosigen Zukunft anheimstellte, was die harte Gegenwart nicht bescheren konnte und wollte.

Vieles wird uns heute an Dantes Monarchie merkwürdig anmuten. Es berührt uns seltsam, wenn wir den Dichter die ausgesuchtesten Argumente heranbringen sehen, um alte Fabeln und Legenden zu zerstören, durch welche die Rechte und Ansprüche der Kirche auf die Autorität des Kaisertums verbürgt schienen. Dante fühlte die innere Unwahrhaftigkeit der Legenden von einer konstantinischen Schenkung, von einer Übertragung des Kaisertums durch den Papst von den Griechen auf die Franken; er sträubte sich gegen die Auslegungskünste der Theologen, die sich an den Worten Christi versündigten und sie zu Gunsten kurialer Politik verwerteten. Er gräbt selbst in der Geschichte nach. Allein die historische Kritik, die seit dem Beginne des 13. Jahrhunderts völlig im Niedergange begriffen war und im 14. Jahrhundert ganz daniederlag, konnte sich auch bei Dante nicht gegen das Schlingwerk der

Tradition, gegen gefälschte Urkunden und zielbewußte Dekretalen erwehren. In dem übergroßen Schutte einer gewaltigen kaiserfeindlichen Überlieferung fand sich noch kein geschichtlich prüfendes Auge zurecht. So sehen wir Dante oft verzweifelte Streiche gegen die Feinde des Kaisertums führen; doch den erlösenden Hauptstreich, der dem ganzen Streit ein Ende machen würde, sehen wir nicht. Wo heute die historische Kritik mit grellem Lichte Klarheit schafft, kämpft Dante mit philosophischen Waffen. Im einzelnen werden diese Punkte ihre Beachtung finden.

Die Monarchie Dantes hat ihre hohen Vorzüge, die sich noch steigern, wenn man sie mit den früheren Werken des Dichters vergleicht. Schon rein formell betrachtet, muß die gedrungene Beweisführung überraschen. An die Spitze der Erörterung wird die These gestellt; es ziehen die Einwände auf; ohne Umschweife werden sie angegriffen, und in direkter oder indirekter Widerlegung wird in schnurgeradem Laufe auf den jeweiligen Schlußsatz zugesteuert. In der Monarchie triumphiert der mittelalterliche Syllogismus. Im Vergleich zum Gastmahle gebührt der Monarchie in mancher Hinsicht der Vorzug. Dort wird an bestimmter Stelle der Versuch gemacht, das Kaisertum aus seinen natürlichen Vorbedingungen zu begründen[1], hier wird die Betrachtung des Imperiums direkt in Angriff genommen. Der Kulturzweck verlangt ein Imperium, und das römische Volk ist nach Geschichte und Eigenschaften zu seinem Träger auserkoren. Das allein wird im Gastmahle betont, und die Polemik beschäftigt sich nur mit denen, die dem römischen Volke Ungerechtigkeit vorwerfen. Die Monarchie dagegen steckt den Rahmen viel weiter und befaßt sich mit den verschiedenartigsten Gegnern des Kaisertums. Die Angriffe Dantes richten sich gegen alle Schattierungen des Guelfentums, mochten sie, wie die national gesinnten französischen Guelfen, die Berechtigung einer Weltmonarchie überhaupt bestreiten, oder

[1] Conv. 4, 4 ff (Sauter 273 ff).



Der hl. Petrus übergibt dem Papst Leo III das Pallium und Karl dem Großen die Standarte.

Mosaik im Lateranensischen Trikliinium; 8. Jahrh. (Phot. Alinari.)



wie die päpstlichen, nur eine Abhängigkeit der kaiserlichen Gewalt von der Kirche und dem Papste verlangen. Die Wissenschaft und Gelehrsamkeit, die sich im Gastmahl im prahlerischen Tone des Popularphilosophen breitmacht, hat in der Monarchie größere Ruhe und Sicherheit bekommen. Während dort die ganze Welt zum geistigen Mahle geladen wurde, schreibt hier der Dichter im Bewußtsein einer ernsten Pflicht und stellt in ernstem Tone für jene seine Sätze auf, die in politischen Fragen Bescheid wissen, deutlich genug auch für alle, die sich davon getroffen fühlen.

Die geschichtlichen Grundlagen.

Das berühmte, prächtige Triklinium des alten lateranensischen Palastes, in dem der Papst Kaiser und Fürsten bewirtete, birgt heute noch, wenn auch nicht mehr im Originale, ein merkwürdiges Mosaikbild. Am Gewölbe sieht man den Heiland, der nach der Auferstehung in die Mitte seiner Jünger tritt; aus dem geöffneten Buche, das er in der Hand trägt, leuchten die Worte: Pax vobis. In demselben Gewölbebild, aber zur Rechten, sitzt er auf dem Throne; vor ihm knien auf der einen Seite Papst Silvester, auf der andern Kaiser Konstantin d. Gr. Dem Papste gibt Christus die Schlüssel, dem Kaiser eine Fahne. Ebendort, jedoch zur Linken, sieht man St Petrus auf dem Throne; die Schlüssel liegen auf seinen Knien, mit der Rechten gibt er Papst Leo III. das Pallium, mit der Linken Karl d. Gr. die Fahne. Beide, Papst und Kaiser, knien zu Füßen des Apostelfürsten, keiner ist über den andern erhöht.

Diese Bilder wurden nach der Wiederherstellung des abendländischen Kaisertums verfertigt und sind aus dem Geiste geboren, der Papst und Kaiser beseelte, als das abendländische christliche Reich begründet wurde[1]. Die an das genannte Triklinium angrenzenden Gemächer liefern, vom Standpunkt der Kunstgeschichte aus, den fortlaufenden Beweis, wie die

[1] E. Platner und K. Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom IIIa, Stuttgart 1837, 552. G. Rohault de Fleury, Le Latran au moyen-âge, Paris 1877, 68 ff und Tafel I u. III.

ursprünglichen Ideen verzerrt wurden. Kalixt II. ließ den Triumph der Päpste über die kaiserlichen Gegenpäpste darstellen und Wort für Wort die Friedensbedingungen mit Heinrich V. aufzeichnen. Noch mehr wagte Innozenz II. in der Kapelle S. Nicola. Er ließ sich darstellen, wie er dem vor ihm knienden Kaiser Lothar III. die Krone erteilt, und wie dieser vor der Kirchentüre schwört, den Römern ihre Rechte zu erhalten. In zwei Hexametern wird zu allem hin noch das Lehensverhältnis des Kaisers dem Papste gegenüber betont. Es ist bekannt, daß Friedrich Barbarossa 1155 anläßlich der Kaiserkrönung von Hadrian IV. in wildem Unmute die Zerstörung von Kapelle und Gemälde verlangte.

So hat der Griffel der Kunst nachgefahren, was durch den Gang der Geschichte vorgezeichnet war. Leo III. wollte mit dem Bilde zweifellos der Mit- und Nachwelt die altkirchliche Auffassung vom Verhältnis des Priestertums zum Königtum vorführen. Die maßgebende Theorie liegt klar. Christus selbst ist es, der auf dem einen Bilde dem Papste die Schlüssel, dem Kaiser die Fahne übergibt. Hier ist von keinerlei Vermittlung die Rede. Beide Mächte haben ihren Adel und ihre Aufgabe unmittelbar von Christus. Auch das andere Bild entspricht altkirchlichen Voraussetzungen. Petrus überreicht Leo III. das Pallium, Karl die Fahne. Seinem Nachfolger übergibt er das Zeichen der göttlichen Gewalt, dem Schutzherrn (patricius) der römischen Kirche und Schirmvogt der Sache Petri übergibt er die Fahne. Auch hier ist von keinerlei Vermittlung zu reden[1].

Die Begriffe, die in symbolischer Einkleidung hier vorliegen, bilden die Elemente für den politischen und wissenschaftlichen Bau, den das Mittelalter über Papsttum und Kaisertum und seine gegenseitigen Beziehungen aufrichtete. Für Dantes Monarchie ist gerade das bezeichnend, daß das Echo des Tages widerklingt, da Leo III. an Weihnachten

---

[1] Tatsächlich hatte Leo III. zugleich mit den Schlüsseln vom Grabe Petri das Banner von Rom an Karl geschickt.

des Jahres 800 Karl d. Gr. die Krone aufsetzte. Der Dichter ist sicher nicht auf dem Wege historischer Forschung zum Urbilde der beiden Gewalten vorgedrungen; vielmehr haben ihm die lebendige ghibellinische Tradition und die politische Spekulation, wie sich ergeben wird, die Wege gewiesen. Doch sind in seinem Kaisertraum alle jene Momente enthalten, die das abendländische Denken befruchtet und erregt haben und für die theokratische Schöpfung maßgebend waren.

Dante ist mit der Idee des römischen Kaisertums ebenso eng verwachsen, wie es die abendländische Welt zu der Zeit war, da der äußere Bestand des römischen Reiches durch die Germaneneinfälle aufs äußerste gefährdet war. Die Kontinuität des römischen Reichsgedankens anerkannte der Ostgote Theodorich ebensogut wie die übrigen Germanenhorden, die an die Tore des Reiches pochten. Als aber der „Langobardenzahn" hart an der Kirche nagte [1] und das byzantinische Kaisertum immer schattenhafter und kraftloser wurde, erhob sich das Bewußtsein der respublica Romana. Die natürlichen Vertreter und Anwälte aller in diesen Begriff zusammengedrängten Vorrechte und Würden waren die Päpste, nicht nur auf Grund ihrer religiösen Weihe, sondern auch als die Hüter der größten Latifundien und die Wohltäter der armen und heimgesuchten römischen Bevölkerung. Äußerlich standen sie im Untertanenverhältnis zu den griechischen Kaisern und anerkannten in devoten Briefen diese Stellung. Die geschichtliche Entwicklung lockerte allerdings diese Verbindung und löste sie fast völlig, als die Römer, an ihrer Spitze der Papst, unter dem Drucke der Langobardenherrschaft den Franken das Patriziat, eine römische Reichswürde, übertrugen. Damit waren diese in die respublica Romana eingereiht und mit ihren Geschicken verbunden. Von hier aus führt der Weg schnurgerade zur Kaiserkrönung Karls d. Gr.

Der viel umstrittene Vorgang vom Jahre 800 läßt sich nach dem heutigen Stand der Frage in seiner Vorgeschichte

[1] Par. 6, 94.

und Tragweite wohl übersehen. „Der Tatbestand war der, daß die römische Respublica, deren Repräsentanten die Bewohner Roms, deren vornehmstes Mitglied der Papst war, sich nach Jahrhunderten wieder einmal ein kaiserliches Haupt gegeben hatten.“ [1] Nach dem Berichte der fränkischen Annalen huldigte der Papst dem Kaiser nach der Krönung, indem er sich vor ihm niederwarf, d. h. Karl wurde wie ein römischer Kaiser vom Papste adoriert. Dadurch erklärte der Papst unstreitig Karl als seinen Oberherrn, sich selbst als dessen Untertanen. Diese Auffassung vertrat Karl in allen seinen Akten. In seinen Briefen schreibt er an den Papst: Gavisi sumus in humilitatis vestrae obedientia et in promissionis ad nos fidelitate [2]. Für seine Begriffe von der kaiserlichen und päpstlichen Macht und ihrem gegenseitigen Verhältnis legt sein Brief an Leo III. das beste Zeugnis ab: „Unsere Aufgabe ist es, mit Hilfe Gottes die heilige Kirche Christi nach außen gegen den Einbruch der Heiden und die Verwüstung durch die Ungläubigen mit den Waffen zu verteidigen und nach innen durch Anerkennung des katholischen Glaubens zu festigen. Eure Aufgabe ist es, wie Moses mit zu Gott erhobenen Händen unsern Kriegsdienst zu unterstützen, damit das christliche Volk, dank Eurer Fürbitte, von Gott geführt und ausgestattet, stets und überall den Sieg über die Feinde seines Namens habe.“ [3] Der Papst gilt ihm als der betende Hohepriester; die Propaganda der Kirche dagegen, die Durchführung des katholischen Gedankens, die Aufsicht über die ganze Kirche betrachtet er als das Vorrecht seines königlichen Amtes. Karl war in der Tat nicht nur Schutzherr, sondern auch Reformator und Lenker. „Er regierte die Kirche genau so, wie er das Reich regierte. Seine Herrschaft war nicht absolut, sie war gesetzmäßig; wie er dort an die Volksrechte

---

[1] J. Döllinger, Das Kaisertum Karls d. Gr. und seiner Nachfolger (2 Abhandlungen): Münchner Historisches Jahrbuch 1865, 360.

[2] Ebd. 329.

[3] Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, Leipzig 1900, 112.

gebunden war, so achtete er sich hier zur Beobachtung der kirchlichen Gesetze verpflichtet. Innerhalb dieser Schranken hatte aber seine Macht keine Grenze.“ [1] In diesem Sinne fühlte er sich auch als Richter des Papstes. So hoch ragte das karolingische Kaisertum über alle irdischen Gewalten hinaus. Der verzehrende Eifer Karls für die Sache Christi und der Kirche, seine hervorragende kirchliche Bildung, sein scharfes königliches Bewußtsein drängten unwillkürlich das Papsttum in den Hintergrund. Die Idee des christlichen Gottesstaates war auf fruchtbaren Boden gefallen. Allein das Kaisertum Karls hatte die Leitung sich selbst vorbehalten. Noch ahnte die Welt nichts von einem Gegensatz zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Doch war es nur der religiösen Kraft Karls zu danken, daß der Druck seiner Oberherrschaft der Kirche nicht zum Bewußtsein kam. Sobald ein minder starker Träger die Macht des Kaisertums trug und ein kraftvoller Hirte an der Spitze der Kirche stand, mußte der Keim des Zwiespaltes aufsprossen und jene Anschauung zum Durchbruch kommen, die Gregor II. an Kaiser Leo den Isaurier vermelden ließ: Scripsisti: imperator sum et sacerdos. Non sunt imperatorum dogmata, sed pontificum, quoniam Christi sensum nos habemus. Alia est ecclesiasticarum constitutionum institutio et alius sensus saecularium [2]. Tatsächlich begann auch mit Karls Tod das mächtige Werk, das er fügte, langsam zu zerbröckeln, und die ganze nachfolgende Geschichte von Papsttum und Kaisertum fällt mit der Entfernung oder Annäherung an das karolingische Kaiserideal zusammen.

Theorien einer späteren Zeit, die dem karolingischen Gedankenkreise gänzlich fernstehen, wollten in der Krönung Karls eine Übertragung des Kaisertums von den Griechen auf die Franken durch die Initiative des Papstes sehen. Dante kämpft gegen diese Theorie, allerdings nicht mit historischen Gründen, sondern mit philosophischen Argumenten. Tat-

---

[1] Hauck II 113. [2] Ebd. 119.

sächlich gibt die Geschichte auch nicht den geringsten Anlaß für die Annahme, daß Papst oder Kaiser an eine Beraubung oder Ausschaltung der Griechen gedacht haben. Gerade Karl sah in dem Weihnachtsereignis und in dem stürmischen Jubel des Volkes eine Handlung, die in Byzanz Anstoß erregen mußte[1]. Karl wie die gesamte abendländische Welt hielten an der Idee des einen, unmittelbaren römischen Reiches fest. Nur hatte dieses römische Reich, wie ehedem, zwei Imperatoren. Zugleich war dem scharf entwickelten Volksbewußtsein der Römer Genüge getan. Auch diese hohe Einschätzung der Würde des römischen Volkes kehrt bei Dante wieder.

Für den Charakter des karolingischen Kaisertums ist sonach bezeichnend die völlige Unabhängigkeit der kaiserlichen Gewalt von der päpstlichen, die Übertragung der kaiserlichen Autorität durch die respublica Romana, die Leitung und Regierung der ganzen Christenheit, den Papst miteinbegriffen, an der Hand der katholischen Lehre und der kanonischen Gesetze.

Diese Oberherrschaft des Kaisertums mußte sich alsbald als unerträglich erweisen. Karl machte noch aus eigener Vollmacht seinen Sohn Ludwig zum Kaiser, und dieser konnte noch die Entschuldigung des Papstes Stephan V. entgegennehmen, daß er sich ohne Genehmigung des Kaisers die Konsekration erteilen ließ. Allein die Regierung des unebenbürtigen Sohnes riß das große Werk des Vaters in Stücke und brachte alle die Tendenzen der päpstlichen Politik zur Reife, die auf eine Befreiung von der fränkischen Abhängigkeit zielten. Das Reich verlor die Einheit, während die Kirche sie zusehends stärkte. Nach Paschalis I. (817—824), der dem lendenlahmen Ludwig schon eine zielbewußte Politik entgegenstellte, sah sich Gregor IV. (827—844) veranlaßt, seine Stellung den fränkischen Bischöfen gegenüber klar zu umschreiben, sich die Bezeichnung „Bruder" zu verbitten und seine Überzeugung vom Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Gewalt in die Worte zu kleiden: Neque ignorare debueratis maius esse re-

[1] Döllinger a. a. O. 361.

gimen animarum, quod est pontificale, quam imperiale, quod est temporale [1]. Von nun an schwand nie mehr die Spannung zwischen der Reichsidee und der kurialen Anschauung. Im Reiche hielt man an der ursprünglichen Auffassung des abendländischen Kaisertums fest: die Kirche ist eingegliedert dem Reiche, und der Papst ein Untertan des Kaisers. In Rom erstarkte immer mehr die Forderung nach völliger Unabhängigkeit vom Kaisertum, ja nach der Herrschaft über das Kaisertum. Naturgemäß machte sich diese Auffassung auch in den äußeren Akten und Zeremonien geltend. Die Adoration, die der Papst einst dem Kaiser geleistet, mußte fallen, und die Erinnerung daran schwand so sehr, daß schließlich der Kaiser dem Papste den Steigbügel halten mußte. In der Krönung des Kaisers begann man nicht mehr wie ehedem eine kirchliche Segnung zu erblicken, sondern eine Übertragung der kaiserlichen Autorität. Während die kaiserliche Politik mit Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, war die päpstliche wie aus einem Guß geschlagen. Dazu kamen die literarischen Fälschungen als Hilfstruppen. Gerade im fränkischen Reiche entstanden die sog. Kapitel Angilrams, die Kapitulariensammlung des Benediktus Levita, die pseudo-isidorischen Dekretalen. Sie alle hatten, wenn auch durch die verschiedensten Anlässe hervorgerufen, zur Kräftigung der päpstlichen Herrschaft beigetragen. Nikolaus I. (858—867) entwickelte mit der ihm eigenen Klarheit und Energie das Programm für sein Pontifikat und für die Zukunft: scharfe Trennung der beiden Gewalten, Freiheit des Papsttums in der Leitung der Kirche. Er war es auch, der zuerst den Zankapfel in das abendländische Reich warf und die Würde des Kaisers als vom Papste übertragen und von der Kirche abhängig betrachtete. Durch ihn ist die Grundidee des karolingischen Kaisertums geknickt worden. Nicht im Kaiser der christlichen Welt laufen die Sorgen und Befugnisse zusammen, sondern

[1] Vgl. hierzu und den folgenden geschichtlichen Erörterungen Hauck II 503 ff, wo sich reiches Quellenmaterial findet.

im Papste. Damit waren noch im ersten Jahrtausend, kaum einige Jahrzehnte nach Karls Tod, alle die Prinzipien ausgesprochen, die Gregor VII. später durchzuführen wußte. Doch hat Nikolaus I. den Ruhm, nicht nur große Forderungen aufgestellt, sondern auch tatsächlich ihre Anerkennung durchgesetzt zu haben. Seine Nachfolger waren nicht im stande, sich auf der Höhe des ausgerufenen Ideals zu halten, um so mehr, als für die Kirche die düstere Nacht des 10. Jahrhunderts hereinbrach und das karolingische Königtum in Kraftlosigkeit daniederlag. Die Idee des Gottesstaates war nicht verloren gegangen, aber sie mußte sich vor der rauhen Wirklichkeit verborgen halten. Otto I. richtete die alte Königsmacht wieder auf und streckte im Geiste der karolingischen Tradition die Hand nach der Kaiserkrone aus. So wie er im eigenen Reiche, getreu dem Verfahren Karls, unumschränkter Hüter der kirchlichen Angelegenheiten war, wenn auch nicht mit dem feinen und umfassenden Verständnisse Karls für die geistige Kultur, so riß er mit starkem Arme das Papsttum aus seiner Versunkenheit und Machtlosigkeit und stellte die politischen und kirchlichen Beziehungen wieder her, die den Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum neu belebten und weiterführten. Dennoch war die Wiederaufrichtung des karolingischen Reiches durch Otto I. nur eine scheinbare. Die abendländische Welt begann sich schon in scharf geschnittene, einzelne Nationen aufzulösen. Otto II. konnte nicht einmal das politische Übergewicht der kaiserlichen Macht in Rom festhalten, und nur ein idealer Träumer wie Otto III. konnte mit jugendlicher Glut die Erneuerung der karolingischen Reichsidee anstreben. Es ist gerade für das Verständnis der Monarchie Dantes von Bedeutung, daß sich die Idee der Weltherrschaft zuerst in diesem idealen Träger der Kaiserkrone zur Oberherrschaft über die Fürsten des christlichen Europas verdichtete. Dantes politischer Traum kehrt bewußt oder unbewußt zum Traumbilde Ottos III. von einem geistlich-weltlichen Universalreich zurück. Es war ein klingender Akkord, der sich aus der Zeit Karls d. Gr. noch erhalten hatte. Tat-

sächlich betrachtete Otto III. das Papsttum als dem Kaisertum untergeordnet. So wie er die Synoden einberief und präsidierte, so setzte er auch den Papst ein; er betrachtete Rom als die königliche Stadt und als die Hauptstadt der Welt; er sah in den Besitzungen des Papstes Reichsgut und in den Ansprüchen des Papsttums auf die Autorität des Reiches Erfindungen [1]. Diese kraftvolle Erneuerung und Durchführung karolingischer Ideen vermochte ein zeitweiliges Übergewicht des Königtums in der Kirche anzubahnen. Heinrich II. ging nicht auf den Traum Ottos III. ein, sondern suchte die Interessen des deutschen Königtums und der deutschen Kirche in starker Hand zu halten. Bei aller Frömmigkeit gab er nicht ein einziges seiner königlichen Rechte über die Kirche preis und erfaßte tief seine Königspflicht, die Sorge für die Kirche im Geiste Karls d. Gr. zu übernehmen. Was Heinrich II. in frommer Begeisterung festhielt, führte Konrad II. mit rücksichtsloser Energie durch. Noch war der Gedanke, daß dem Kaiser die Leitung und Überwachung der kirchlichen Wohlfahrt zukomme, geläufig. Wie ein zweiter Karl d. Gr., im engsten Bunde mit dem Papsttum, führte Heinrich III. die kirchlichen Reformen durch und gab dem Papsttum seine Macht und sein Ansehen zurück. Unter Leo IX. (1049—1054) wurde das Papsttum sich wieder seiner Kraft bewußt und wirkte auf die Welt. Doch war von einer kaiserfeindlichen Politik keine Rede. Als mit dem Tode des Kaisers die Krone an Heinrich IV. kam, fiel sie an ein unmündiges Kind; es begann die Emanzipation des Papsttums von der königlichen Gewalt. Zum Problem des 11. Jahrhunderts von der Reform der Kirche trat als neues Schlagwort: die Freiheit der Kirche. Nikolaus II. (1058—1061) machte den ersten Schritt zur Befreiung der Kirche von der Laiengewalt und schuf das berühmte Dekret über die Papstwahl. Im Hinblick auf die ganze geschichtliche Entwicklung war damit eine Verletzung des kaiserlichen Rechtes erfolgt.

---

[1] Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III 265.

Was Nikolaus I. als Ideal aufstellte und ersehnte, führte Gregor VII. durch. Wenn die früheren Zeiten auch ihre Spannungen zwischen den beiden Gewalten hatten, so fehlte es doch an der genauen juristischen Formulierung der beiderseitigen Machtbefugnisse und Ansprüche. Diese ist das Werk Gregors VII. Auf der Höhe des Lebens, im Besitze einer in sich abgeschlossenen geistigen Entwicklung, wußte er alle vereinzelten Machtansprüche zu einem großen Programme zusammenzustellen. Im Kampfe Gregors VII. mit Heinrich IV. war das Investiturverbot nur eine mitunterlaufende, untergeordnete Erscheinung. Tatsächlich ging im Geiste Gregors zum erstenmal die Idee von der universalen Machtfülle des Papsttums über jede Kreatur auf. Alle die stolzen Ansprüche, die später Bonifaz VIII. mit Ungestüm aufstellte, stammen aus dem Programme Gregors. Dieser erneuert die augustinischen Gedanken vom teuflischen Ursprung des Königtums und folgert aus dem ewigen, jenseitigen Ziele die unbeschränkte Übermacht der päpstlichen Gewalt über jede andere irdische. Diesem philosophisch-religiösen System eines mit heiligem Ernst und rücksichtsloser Konsequenz begabten Papstes vermochte Heinrich IV. lediglich die Erinnerung und den Hinweis auf die geschichtlich ausgeübten und begründeten kirchlichen Rechte seiner Ahnen entgegenzustellen. Darum mußte er unterliegen. Der Pontifikat Gregors VII. hatte aber die Kirche in den Kampf um die Weltherrschaft verstrickt und so die letzten Konsequenzen des theokratischen Ideals zur Reife gebracht. Es konnte nur eine Frage der Zeit sein, bis alle jene Mächte das Haupt erhoben, die das verweltlichte Papsttum aus christlichem Eifer oder aus grimmem Haß vom Kampfe um die Weltherrschaft zurückhielten. Einstweilen hatte Gregor VII. das Ziel und die Methode als schlimmes Erbe seinen Nachfolgern hinterlassen.

Dennoch hat Gregor die Weltherrschaft nicht erreicht, und seine unmittelbaren Nachfolger konnten sich nur die päpstliche Herrschaft in der deutschen Kirche sichern und den Einfluß der Krone auf die kirchlichen Verhältnisse zeitweilig in den Hinter-

grund drängen. Die kaiserliche Gewalt war aus Rom vertrieben; dafür wuchs, wie immer, der Einfluß der großen römischen Familien, deren Druck das Papsttum leichter zu ertragen schien als den Schutz eines kirchlich orientierten Kaisertums. Unter Konrad III. von Hohenstaufen (1138—1152) fertigte Gratian sein Dekret, das in klaren Sentenzen die Erfüllung dessen enthielt, was die pseudo-isidorischen Dekretalen noch weniger zielbewußt anstrebten: Unbeschränktheit der päpstlichen Herrschaft in der Kirche, völlige Unabhängigkeit von der weltlichen Gewalt, Unterwerfung der weltlichen Gewalt unter die Kirche[1].

So weit war die Verschiebung der kaiserlichen Gewalt zu Gunsten der päpstlichen gediehen, als sich im Strome der mittelalterlichen Geschichte durch das Kaisertum der Staufen eine neue Welle heranwälzte. Friedrich I. Barbarossa besaß in erster Linie das Herrscherbewußtsein, das seinen unmittelbaren Vorgängern abhanden gekommen war, und riß durch seine königliche Art die Begeisterung des Volkes an sich. In seinem Geiste wurden die Traditionen des fränkischen Kaisertums lebendig, und die Lehrer der Rechtsschule zu Bologna suchten diesem Kaiserideale noch den universalen Charakter des altrömischen hinzuzufügen. So war es nur verständlich, wenn Friedrich mit Ingrimm Papst Hadrian IV. in die Schranken zurückwies, der das Reich ein Lehen des Papstes nannte, wenn er dem Volke in einem offenen Briefe feierlich kundgab, daß der Kaiser das Reich von Gott durch die Wahl der Fürsten habe[2]. Daß er Karl d. Gr. kanonisieren ließ, beweist, daß er gerne bei den alten karolingisch-ottonischen Vorstellungen von Papsttum und Kaisertum weilte und darum sich auch als Landesherr im Kirchenstaat fühlte. Friedrich strebte nach der Weltherrschaft und verlangte ausdrücklich die päpstliche Unterstützung gegen jeden politischen Gegner. Allein schon seine italienische Politik mußte scheitern, und am Tage von Legnano (1176) mußte es dem Kaiser wie dem Papste

[1] Hauck IV 157. [2] Ebd. 213.

aufdämmern, daß die Idee der Weltherrschaft von den kraftvollen städtischen Gemeinwesen stets gebrochen würde.

Gleichwohl wagte es Innozenz III. (1198—1216), bald nachdem Friedrich in den Wellen des Saleph sein Grab gefunden hatte, noch einmal, der Welt die Ansprüche des Papsttums auf die oberste Herrschaft zu verkünden. Gott hat die ganze Welt unter die Herrschaft des Papsttums gestellt: Petro non solum universam ecclesiam, sed totum reliquit saeculum gubernandum. Der Papst teilt nicht bloß mit den Fürsten dieser Welt das Richteramt, sondern er ist zum Richter über sie gesetzt: Non solum cum principibus, sed de principibus gubernamus. Jegliche Art von Herrschaft ist im Besitze des päpstlichen Stuhles: Deus apostolicam sedem super omnem terram principatum voluit obtinere. Prinzip und Endzweck des Imperiums ruhen im Papsttum: Imperium Romanum, quod ad nos principaliter et finaliter noscitur pertinere [1]. Auch jene Theorie machte er sich zu eigen, wonach die Päpste einst das Kaisertum von den Griechen auf die Deutschen übertrugen. Gestützt auf dieses Bewußtsein seiner universalen Oberherrschaft, hatte Innozenz III. als Vormund Friedrichs II. gewaltet. War es nicht eine Erfüllung aller Herrscherideale des Papstes und der ganzen vorangegangenen päpstlichen Politik, als der junge Friedrich, der begabteste Staufensprosse, bei seinem Einzug in Rom für Sizilien den Lehenseid in die Hände des Papstes schwur und in Eger in Gegenwart und mit Zustimmung der Reichsfürsten alle die Zusagen beschwor, mit denen einst Otto IV. Hilfe und Krone sich vom Papste erkauft hatte? Die Freiheit der Kirche und ihre Unabhängigkeit von der Staatsgewalt wurde in einem Maße gewährleistet, daß das Konkordat Kalixts II. ganz in Schatten gestellt wurde. Im ganzen Umfange des innozentianischen Kirchenstaates hatte jegliches kaiserliche Recht aufgehört. Die päpstliche Herrlichkeit über Apulien und Sizilien wurde noch einmal feierlich verkündet. Nannte sich Otto IV. als der erste seit

[1] Hauck IV 686.

Gründung des abendländischen Kaisertums „von Gottes und des Papstes Gnaden", so bezeichnete Friedrich zu Eger den Papst als protector et benefactor noster [1]. „Kein Papst kam dem kühnen Ziel Gregors VII. so nahe, Europa zu einem römischen Lehen, das Papsttum zur alleinherrschenden Hierarchie, die Kirche zur Verfassung der Welt zu machen. Das Papsttum kulminierte in Innozenz III. auf einer schwindelerregenden und unhaltbaren Höhe." [2] Das Ideal der päpstlichen Weltherrschaft war jedoch nur auf einen Wimpernschlag in Gesichtsweite, und Friedrich selbst war es, der allen seinen gegebenen Eiden untreu werden mußte und im Kampfe mit Gregor IX. (1227—1241) den päpstlichen Weltherrschaftsgelüsten entgegentrat. Alle großen Gedanken der staufischen Politik wurden wieder in ihm wach: er verlangte die Vereinigung Siziliens mit dem Reiche, er forderte die Wiederherstellung der Reichsrechte in Italien und strebte nach der Reformation des Imperiums. Noch mehr: er kämpfte gegen die geistigen Grundlagen, aus denen ein nach der Weltherrschaft lüsternes Papsttum sich aufgerichtet hatte. Er negierte alle jene Voraussetzungen, die zur Substanz des gregorianischen Papsttums gehörten, und griff im Bunde mit der Reformbewegung des 13. Jahrhunderts das verweltlichte Papsttum und die reich gewordene Kirche an. Allein, war noch eine Verständigung zwischen den beiden Gewalten möglich? Auch wenn der gute Wille vorhanden gewesen wäre, hätte sich der Strom der geschichtlichen Entwicklung dagegen gesträubt, in ein anderes Bett gelenkt zu werden. Es war das Verhängnis des Mittelalters, den Segen und den Fluch des theokratischen Ideals auswirken zu müssen. In dem gewaltigen Ringen zwischen Papsttum und Kaisertum um den ersten Platz in der Welt mußte es den Besten und Edelsten allmählich zum Bewußtsein kommen, daß das Ideal entweder zu hoch und übermenschlich war, oder daß eine der beiden Gewalten

[1] Ferdinand Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter V, Stuttgart 1871, 98. [2] Ebd. 102.

vom richtigen Wege abgekommen war. Die Klagen des 13. Jahrhunderts richten sich vor allem gegen die Kirche und das Papsttum, die, ihrem Wesen und ihrer Aufgabe untreu, nach der weltlichen Herrschaft strebten. Dante ist nur die poetische Stimme der großen religiösen Bewegung, die zum Geiste der Urkirche und des Urchristentums zurückdrängte. In allen Zungen beklagte das Abendland, was Freidank in die Worte kleidete:

> Zwei swert in einer scheide
> verderbent lihte beide
> als der bâbest rîches gert
> so verderbent beidiu swert.

Der Kampf, den Friedrich II. mit dem Papsttum führte, wurde bereits mit Mitteln geführt, die auf geistigem Gebiete lagen. Mit Friedrichs Tod war aller Voraussicht nach der Traum des germanischen Reiches ein für allemal zerstoben. Die religiöse und philosophische Aufklärung förderte alle Bestrebungen zur Befreiung der weltlichen Gewalt von der geistlichen, zur Beschränkung des Papsttums auf sein rein geistliches Amt. Friedrich hat im Geiste Karls d. Gr. seine Reichsrechte zu wahren gesucht, aber er und sein ganzes Haus unterlagen zuletzt, weil das Papsttum den Boden verlassen hatte, auf den es sich im theokratischen Ideale gestellt hatte. Mit Friedrichs Tod war der große Kampf erledigt, äußerlich hatte das Papsttum gesiegt. Das deutsche Reich lag in Ohnmacht danieder und entbehrte der einheitlichen Führung. Die päpstlichen Anschauungen hatten den Sieg davongetragen, und in Italien war des Reiches Herrlichkeit verschwunden. Die deutschen Könige blieben von den lockenden Gefilden des Südens fern und beschränkten sich, Deutschland zum Wohle, auf die Regierung des angestammten Reiches. Dante grollte Rudolf von Habsburg und seinem Sohne Albrecht und konnte es beiden nicht verzeihen, daß sie vom Garten des Reiches fernblieben und die verwitwete Roma nicht heimsuchten[1].

---

[1] Purg. 6, 97 ff.

So weit war die geschichtliche Entwicklung gekommen. Die staatsrechtlichen Theorien über das Kaisertum waren alle zu Gunsten der päpstlichen Gewalt umgebogen. Der Weg war frei für einen Papst, in dessen Geist für den ganzen Umfang geistlicher und weltlicher Herrschaft Platz vorhanden war. Bonifaz VIII. wagte es, die volle Nutzanwendung aus der geschichtlichen Lage zu ziehen. An der Idee des Gottesstaates hielt er fest. Aber beide Gewalten, die in ihm wirksam sind, fließen für ihn aus einer Quelle. Im Papsttum finden die geistliche und weltliche Gewalt ihre Einheit. Das Kaisertum, das fortwährend erledigt war, war an das Papsttum zurückgefallen, von wo es ausgegangen war. Der Herrschergeist des Papstes wählte die Jubeltage des anno santo 1300 dazu aus, sich dem Volke bald in päpstlichen Gewändern, bald im kaiserlichen Ornate zu zeigen. Mit einigem Staunen berichtet der Kommentar des Benvenuto da Imola davon: Sedens armatus in solio et ense cinctus et habens in capite imperiale diadema tenensque manus ad capulum ensis cincti dixit: nonne ego possum imperii iura tueri! Ego sum Caesar! So hatte der Thron Innozenz' III. den richtigen Besitzer erhalten, auf dem sich die Heiligengestalt Cölestins V. so unbehaglich gefunden hatte. Annoch brauchte das Papsttum Herrscher, und die päpstliche Gewalt im Gottesreiche konnte keine grimmigeren Feinde haben als jene franziskanischen Apostel der Armut, die den Nerv der mittelalterlichen Kirchengewalt zerschneiden wollten. Bonifaz stand auf schwindelnder Höhe, als der weltgeschichtliche Kampf ausbrach, in dem das Reich einst unterlegen war, das nationale Bewußtsein und der König Frankreichs nunmehr den Sieg davontrugen. Die Grundsätze päpstlicher Universalgewalt, die das Reich ehedem mit Unwillen vernahm, bekämpfte, aber schließlich doch anerkannte, zerschellten an der nationalen Politik Philipps des Schönen, eines Königs, der allen idealen Träumen abhold, als erster mit starkem Schritte aus dem mittelalterlichen Staatsleben herausgeschritten war und eine nationale Monarchie gegründet hatte. Die herrschgewaltigen Reden

des Papstes fanden keine Durchführung. Sein Constituit nos Deus super reges et regna verhallte wirkungslos, und das schmähliche Attentat von Anagni hatte nicht nur die Person des Papstes entehrt, sondern den Beweis erbracht, daß die Weltherrschaft des Papsttums im Geiste Gregors VII. für immer ein Phantom geworden war. Zu derselben Zeit aber, da Frankreichs König vor den Landständen feierlich dagegen Protest einlegte, daß die königliche Gewalt vom Papste abhängig sei, folgte Albrecht von Habsburg seinem Vater Rudolf und anerkannte urkundlich — wogegen sich die ganze Geschichte des Reiches sträubte — die Lehenshoheit des Papstes über das Reich und die Übertragung des Rechtes der Kaiserwahl durch den Papst auf die Reichsfürsten.

Dante hat das Papsttum Bonifaz' VIII. miterlebt, und die harte Tragik seines Lebens hat ihn immer wieder daran erinnert. Auch das hat er mitangesehen, wie der Nachfolger des Papstes alle die wilden Todesurteile und Bannbullen über Frankreich und sein königliches Haus still zurücknahm, und wie nach diesem das Papsttum in die babylonische Gefangenschaft nach Avignon zog, „während die Weltstadt Rom, kaiserlos und papstlos, unter den Trümmern ihrer zwiefachen Größe in das tiefste Elend heruntersank" [1].

Die Geschichte staunt heute noch ebenso wie die damalige Welt, daß Heinrich VII. der Luxemburger es wagte, in die drohenden Spuren der vergangenen Stauferherrlichkeit einzutreten und die Hand nach der Krone der alten Reichspracht auszustrecken. Er, dem keine Hausmacht zur Seite stand, glaubte durch seine persönlichen Vorzüge und einen verstiegenen Enthusiasmus wiederherstellen zu können, was die Geschichte hinweggerissen hatte. Ihn blendete der Glanz der Reichsidee und der Kaisermonarchie, daß er blindlings alle vorhandenen Schwierigkeiten und Hindernisse übersah. Wie hätte er auch widerstehen können angesichts der Trümmer des alten Reiches, des zerrissenen Italiens, in dem

[1] Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom V 591.

alle Parteien tobten! Waren es nicht die Edelsten aus den Reihen der Ghibellinen, die laut nach dem Kaiser riefen, der aller Not ein Ende machen und der Welt wieder den Frieden bringen sollte! In der Tat, als Heinrich VII. zur Romfahrt sich anschickte — nicht ohne zuvor dem Papst unwürdige Versprechungen gemacht zu haben —, ergriff ein Taumel der Begeisterung Italien, das seit Friedrich II. keinen Kaiser mehr gesehen und nun auch den Papst verloren hatte. Dante selbst wurde der Wortführer der Nation und verkündete, was die ghibellinische Tradition an edelsten Gedanken und Wünschen ihr eigen nannte. Allein Stück um Stück brach aus dem Kranze einer Begeisterung, die sich von den Zeichen der Geschichte nicht warnen ließ. Der Friedensfürst wurde durch die Verhältnisse gezwungen, unbotmäßige Städte wie ein Wüterich zu bestrafen und zu schleifen; der Einzug in Rom vollzog sich über Trümmer hinweg unter beständigem Kampf mit Adelsgeschlechtern, die den Besitz der Stadt unter sich aufgeteilt hatten. Die Krönung erfolgte durch Kardinäle, die den fernen Papst vertreten mußten. Endlich — und das war die schwerste Enttäuschung — zeigte Klemens V., daß ein politisches Papsttum und ein Kaisertum in Italien nicht nebeneinander bestehen konnten. So sah sich der Kaiser wiederum, wie alle seine Vorgänger, dazu gezwungen, wider das Papsttum die Rechte und Ansprüche des Kaisertums durchzukämpfen. Hätte ein jähes Geschick den Kaiser nicht dahingerafft, so wäre er mit dem Schwerte daran gegangen, die höchste Idee von der weltbeherrschenden und weltbesitzenden Kaisergewalt durchzuführen. Der Niedergang der ghibellinischen Sache hatte dem Kaiser wie seinen Gesinnungsgenossen, darunter auch Dante, Kraft gegeben, in letzter Stunde noch das Phantasiegebilde des Weltkaisertums durchzuträumen. So ließ Heinrich VII. dem Papste Klemens V. wissen: Regnum Siciliae et specialiter insula Sicilia sicut et ceterae provinciae sunt de imperio, totus enim mundus imperatoris est [1]. Doch das Schicksal der Reichsidee war zwei

[1] Gregorovius VI 86.

einzigen Augen anvertraut. Diese schlossen sich in einem jähen Tode. Dantes wilde Eruptionen im Zusammenhang mit den Forderungen der Zeitgenossen lassen erkennen, daß die Welt ihr Geschick in die Hände eines einzigen Mannes gelegt hatte. Mit einem Schlag war der Gedanke an die Wiederherstellung des Reiches verschwunden, und wie ein Strohfeuer war der Siegestraum der Ghibellinenpartei zusammengebrannt. Nicht allein die idealen Interessen erstarben, die Katastrophe riß auch alle Hoffnungen mit sich, die auserlesene Männer auf das neue Gestirn des Kaisertums gesetzt hatten. Dante hat im Namen aller die Totenklage auf den alto Arrigo im Paradiese angestimmt [1]. Es ist zugleich das Klagelied aller ghibellinischen Träumer. Die Zeit der Allgemeinbegriffe war ein für allemal vorüber. Es war eine scholastische Utopie, in dem Kaisertum den göttlich verordneten Träger aller irdischen Interessen, den Förderer des zeitlichen Glückes, den Hort der Freiheit und Gerechtigkeit, den Spender des Friedens zu sehen, kurz, den Repräsentanten der menschlichen Kultur. In Wahrheit flossen aus tausend Bronnen die Güter der Kultur durch das ganze 13. Jahrhundert und hatten innerlich die Zentralisationsidee zerstört, die äußerlich nur ein morsches Gerippe war. Heinrich hat dies alles ebenso übersehen wie Dante, sein Herold. So scheidet man mit demselben Gefühle der inneren Spannung von Heinrich VII. wie von der Zeit der Hohenstaufen. Man mag über alle die finstern Mächte grollen, die das idealste, deutsche Heldentum rücksichtslos zu Grabe förderten und die edelsten Absichten vereitelten, aber man kann den letzten Trägern der Kaisergewalt den Vorwurf nicht ersparen, daß sie über die Zeichen der Zeit und die Meilensteine der Geschichte hinwegträumten. Auf Königsthronen reißen die Idealisten das Geschick eines Reiches mit sich, als Dichter bauen sie nur über dem eigenen inneren Todeskampf um eine große Idee den Grabesdom. So bleibt bestehen, was Gregorovius über den Luxemburger

[1] Par. 30, 133.

gesagt hat: „Vielleicht stieg nie ein Kaiser die Alpen herab mit gleich hoher und reiner Absicht. Aber die Übel Italiens waren zu tief gewurzelt, als daß Heinrich sie heilen konnte. Heinrich VII. starb zur rechten Zeit, um die Welt von einem Irrtum und sich selbst vielleicht von ihrem Hasse zu befreien, ein verunglückter Messias ohne Tatenspur." [1]

Das Verständnis von Dantes Monarchie verlangt noch einen kurzen Schritt in die Geschichte des letzten Streites, den das Papsttum mit dem Kaisertum auszufechten hatte. Dante hat den Kampf Ludwigs des Bayern mit Johann XXII. zu einem Teile noch erlebt, allerdings nicht mehr brennenden Herzens; er paßte sich dem Charakter dieses Kampfes, in dem die literarischen Mächte eine Hauptrolle spielten, an und gab selbst seinen politischen Traktat als Ehrengabe zu Gunsten der Rechte des Kaisertums. Schon Klemens V. hatte kurz nach Heinrichs Tode laut verkündet, daß bei der Erledigung des Imperiums dessen Verwesung an den Papst falle. Das gleiche forderte die Bulle Johanns XXII. im Jahre 1317; doch betonte sie noch schärfer, daß infolge der Erledigung des Reiches die volle Jurisdiktion des Reiches an den Papst übergehe, dem Gott in der Person des hl. Petrus zugleich die Rechte des irdischen und himmlischen Imperiums übertragen habe. Aus diesem Bewußtsein heraus ernannte er auch den König Robert von Neapel zum Reichsvikar in Italien. Es war derselbe Anjou, dessen Instruktion an seine Gesandten zur Kurie in klassischer Weise alle dem Kaisertum feindlichen Gesichtspunkte vertritt: das Kaisertum verdankt seine Entstehung nur der Gewalt; die Kaiser waren stets die ärgsten Feinde der Kirche; an der Spitze ihres rauhen und ungeschlachten Volkes werfen sie sich zu Herren Italiens und der Welt auf und verweigern dem Papste den Gehorsam, der nicht nur das Bestätigungsrecht der Kaiser besitzt, sondern die volle Jurisdiktion über das Reich, ja sogar das Recht und die Macht, das Imperium auf eine andere Nation

[1] Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom VI 92.

zu übertragen [1]. Das war die Stimmung der kurialen Politik. Mit ihr prallte der Wittelsbacher erst zusammen, als er durch den Sieg bei Mühldorf seines Rivalen Friedrich Herr geworden war. Doch erfolgte der Ausbruch des lange hingehaltenen Streites zu einer Zeit, da Dante nicht mehr unter den Lebenden weilte. Die Forderungen seiner Monarchie und seine Vorstellungen von der Autorität des Kaisertums stehen im herbsten Kontrast zu dem kraft- und würdelosen Gebaren dieses Wittelsbachers, der in der Abendstunde des mittelalterlichen Kaisertums, umgeben von den Stimmen der edelsten und klarsten Geister, es versäumt hatte, die Würde des Kaisertums wenn nicht zu retten, so doch in Ehren aus dem Kampfplatze zu ziehen.

Anfang und Ende des germanisch-römischen Kaisertums lassen, miteinander verglichen, die unendliche Verzerrung einer hohen, ja allzu hohen Idee erkennen. Die Geschichte, die sub specie aeternitatis schreibt und im irdischen Geschehen einen Flügelschlag der Ewigkeit sieht, wird ohne Groll ihr Urteil abgeben. Am Niedergang der theokratischen Idee, in die das christliche Abendland hineingeboren wurde, haben zwar manche Faktoren gearbeitet, allein die Hauptschuld an der Zerrüttung des Imperiums schiebt Dante der weltlich gewordenen Kirche zu, die das Wort des Herrn in den Hintergrund gedrängt hatte: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt."

Der Überblick über die äußere Geschichte des Kaisertums bis zur Abfassung der Monarchie sollte nur auf die äußeren Verschiebungen hinweisen. Die treibenden Faktoren waren die religiösen, philosophischen und politischen Theorien, die zur Umgestaltung der ursprünglichen Verfassung des Gottesstaates im Abendlande geführt haben.

---

[1] Franz Kampers, Dantes Kaisertraum, Breslau 1898, 5. Doch wird die Bedeutung der Instruktion für Dantes Monarchie allzusehr überschätzt.

Die Staatslehre des Mittelalters.

Aus drei Elementen, dem Christentum, der Kraft und Anlage der Germanen und aus dem Erbe der Antike ist die mittelalterliche Kultur entstanden. Dasselbe gilt wohl für den mittelalterlichen Staat überhaupt. Alle drei Faktoren haben an der Bildung des römischen Imperiums deutscher Nation mitgewirkt. Die Kirche war es, die den abendländischen Völkern das Christentum und die griechisch-römische Bildung vermittelte. Damit war die Gesamtwirkung von beiden wesentlich unter den Gesichtspunkt gestellt, wie er sich aus dem Wesen und der Geschichte der Kirche ergeben hatte. Doch bleibt es für die Staatslehre des Mittelalters bezeichnend, daß bei der bewußten Reflexion über Wesen und Zweck des Staates, über die Formen der staatlichen Autorität die germanischen Anschauungen kaum vertreten wurden, obwohl sie, z. B. im Lehenswesen, ganz allgemein in die Wirklichkeit umgesetzt waren. Auch hier hat die Spekulation des mittelalterlichen Geistes den Boden der Tatsächlichkeit überflogen und sich dem abstrakten Denken über das Wesen des Staates zugewendet. Eine Belebung der Fragestellung findet nur deswegen statt, weil die Ansprüche der kirchlichen Gewalt die Autorität des Staates bedrohten. Doch sämtliche Staatsschriften des Mittelalters mußten sich seit der Blüte des Aristotelismus in die Gefolgschaft der aristotelischen Politik begeben. Im Zusammenhange mit dem aristotelischen System ergab sich für den Staat Wesens- und Zweckbestimmung. Aus dem Evangelium, den apostolischen Briefen, dem Lehramt der Konzilien, den Werken hervorragender Kirchenväter, der lebendigen kirchlichen Tradition und der Kirchengeschichte schöpfte man das Gesamtbild über das Wesen und die Aufgabe der Kirche, über die kirchliche Gewalt und ihr Verhältnis zur staatlichen. Damit ist eine reiche Entwicklung angedeutet, die nie ganz in Vergessenheit geraten konnte, auch dann nicht, wenn die Kirche im augenblicklichen Besitze der vollen Übermacht über den Staat jeden Zweifel und jede Fragestellung abschnitt.

Das Evangelium ist weit davon entfernt, in politische Fragen einzugreifen. Der Stifter des Christentums hat nichts eindringlicher betont, als daß sein Reich nicht von dieser Welt sei. Es war zugleich die Wahrheit, die er während seines irdischen Wandels nie ganz zum Gemeingut seiner Apostel und Jünger machen konnte. Vor seinem Auge verschwanden alle Machtfragen und verblaßten angesichts der Forderungen des Reiches der Himmel. Christus selbst stand der staatlichen Gewalt völlig neutral gegenüber; er anerkannte sie sowohl ihrem Prinzip nach wie nach ihrer geschichtlich bedingten Form. Einen politischen Akzent hat wohl die Anschauung des Apostels Paulus, der das stolze Bewußtsein eines römischen Bürgers zum Ausdruck bringt. Allein die Grundgedanken des Christentums haben nicht nur die Autorität des römischen Staates an der Wurzel getroffen, sie haben ein für allemal die Omnipotenz des Staates ausgeschaltet, dadurch daß sie den Schwerpunkt des ganzen irdischen Lebens und Strebens in das Jenseits verlegen. Für die Zeit der Apostel und des Urchristentums waren überdies die über das ganze Neue Testament ausgestreuten Erwartungen vom Ende aller Dinge von großem Einfluß und schufen in mancher Hinsicht einen Quietismus. Doch die Weltverlorenheit und der Enthusiasmus des jungen Christentums, das die soziale Ordnung der römischen Welt erschütterte, begann langsam zu schwinden. Während die charismatischen Gaben immer spärlicher auftraten, kristallisierte sich die junge Schöpfung zu einer Kirche mit bestimmten Dogmen und Gnadenmitteln, zu einem System der Überordnung und Unterordnung, zu einer Gemeinschaft mit bestimmten Gesetzen und Forderungen. Als die Christenverfolgungen ihr Ende erreicht hatten, stieg die junge Kirche aus den Katakomben als eine im wesentlichen fertige Größe hervor. Als solche erkannte sie die politische Klugheit Konstantins d. Gr., und darum säumte dieser nicht, sie in den römischen Staat einzuordnen. Zweifellos waren es nicht religiöse Motive, die ihn dazu veranlaßten. Dennoch war die Tat von der allergrößten Tragweite, weil

sie in den allgemeinen Zersetzungsprozeß des römischen Reiches eine Macht hineinstellte, die nicht mitgerissen wurde. Mit der Zeit Konstantins wurde auch die Verweltlichung der Kirche angebahnt. Ja die Kirche hätte dem niedergehenden Imperium gegenüber auch dann eine überragende Stellung gewonnen, wenn Augustinus auch nicht ausdrücklich die Fundamente zur Weiterführung des kirchlichen Baues gelegt hätte.

Auch in der Staatslehre war Augustinus ein Lehrer der Zukunft[1]. Die grandiose Konzeption vom Gottesstaate, die er in 22 Büchern am Abend seines Lebens ausführte, war eine Gesamtabrechnung mit der Vergangenheit und ein Programm für die kommenden Zeiten. Wie die Apologeten des Urchristentums polemisiert er in langen Kapiteln gegen alle die, welche dem Christentum die Schuld am Niedergange des Reiches zumessen. Nur trennt ihn von jenen der tiefgefurchte Unterschied, daß ihm die respublica Romana ein ausgehöhlter Begriff geworden ist. Ihm, dem Afrikaner, hatte der Sturm Alarichs auf die ewige Stadt lange nicht den Schrecken eingejagt wie dem hl. Hieronymus, dessen laute Klage „um das erloschene Licht der Welt" ein herrliches Denkmal von Vaterlandsliebe ist. Der Universalismus der neuplatonischen Weltanschauung machte ihn zum Kosmopoliten, und die Frohbotschaft vom Himmelreiche enthob sein Staatsideal überhaupt aus allen irdischen Gefilden. Augustinus verwirft die Bezeichnung respublica für den Staat und gibt dem Begriffe civitas einen neuen Sinn. „Bis dahin hatte der Begriff eine Gruppe von Menschen bezeichnet von gleicher Abstammung, die gleiche Sprache sprechend, sich innerhalb der gleichen Mauern zusammendrängend, und als Fremden, d. h. als Feind jeden betrachtend, der außerhalb ihrer Grenzen lebte. Die civitas Augustins besitzt eine ganz andere Ausdehnung; sie hat weder Mauern noch Grenzen, sie steht allen denen auf dem ganzen Erdkreise offen, welche den gleichen

[1] Otto Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus, Freiburg 1910.

Gott bekennen, den gleichen Gesetzen nachleben, die gleichen Hoffnungen nähren. Sie umfaßt nicht nur Menschen aus allen Ländern, sondern setzt sich aus Toten ebensogut wie aus Lebendigen zusammen; denn diejenigen, welche nach einem guten Leben in ihren Gräbern vertrauensvoll der Auferstehung entgegenharren, gehören ganz ebenso dazu, wie diejenigen, welche noch im Kampfe des Lebens stehen."[1] An die Stelle der alten Gesellschaftsordnung tritt die theokratische. In eigenen Büchern macht sich Augustinus daran, den Ruhm und die Größe des römischen Reiches mit Hohn und Spott zu übergießen. Durch Kriege ohne Ende, über Ruinen und Trümmer hinweg, in beispielloser Anmaßung hat sich Rom die Herrschaft der Welt angeeignet. Ist es denn gar so ungeheuerlich, daß die Barbaren als die Rächer aller unterjochten Völker auftreten? Was liegt daran, unter wessen Herrschaft der Sterbliche lebt, wenn die Regierenden ihn nur nicht zur Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit zwingen[2]. Von der Kritik des römischen Staates schreitet Augustinus weiter zur Verwerfung des irdischen Staates überhaupt. Als rein menschliche und irdische Stiftung entspringt der Staat der Sünde und der Bosheit. Durch den Sündenfall ist der Paradieseszustand der Brüderlichkeit und Gleichheit gestört, und der Egoismus, die Herrschaft des einen Menschen über den andern geboren worden. Kain der Brudermörder, mit dem Brandmal des Fluches auf der Stirne, ist der Gründer der ersten Stadt[3]. Er ist der Typus und Träger aller rein irdischen und gewalttätigen Tendenzen, der Repräsentant des irdischen Staates. Als Werk der Selbstsucht oder des Teufels, aus der Sünde geboren, steht die civitas terrena vor Augustins Geist. Dem bisherigen Staate fehlte es an der wahren Religion, am richtigen Glauben und an einer edeln Moral.

---

[1] v. Hertling, Augustin, Mainz 1902, 100.

[2] De civ. Dei 5, 17.

[3] De civ. Dei 15, 3: Primus terrenae civitatis conditor fuit fratricida.

Für den Staat gilt dasselbe Gesetz wie für den einzelnen, und sein Heilsweg ist der gleiche. Der allein auf sich selbst gestellte irdische Staat ist eine civitas diaboli und verfällt ebenso dem Gerichte wie der Mensch, der nicht an ein jenseitiges Leben glaubt. Dieser civitas terrena stellt Augustin sein Ideal der civitas Dei gegenüber. Dort die Selbstsucht, hier die Gottes- und Nächstenliebe. Nach Ursprung, Verlauf und Ziel gehen sie auseinander. Aus irdischen und sündigen Trieben geboren, mit Gewalt aufgebaut, verfällt das irdische Reich dem Weltgericht. Der Gottes- und Nächstenliebe entsprossen, mit Demut regiert, geht der Gottesstaat einst in den ewigen Frieden und in die Vereinigung mit Gott über. Gleichwohl hat Augustinus seine beiden von ihm geprägten Begriffe nicht mit den Begriffen von Staat und Kirche gleichsetzen wollen. Das irdische Reich ist ihm nicht der Staat und das himmlische nicht die Kirche, vielmehr stellt der Gottesstaat nichts anderes dar als die lebendige Durchdringung der Welt mit dem Wesen der Kirche. Wie der Sauerteig die ganze Masse durchsäuert, so sollte die Kirche dem ganzen irdischen Staatsgebilde ein neues Leben geben.

Die Lehre Augustins war grundlegend und wurde in all den Punkten, die noch unbestimmt waren, weitergeführt. Für die mittelalterliche Staatslehre wurde vor allem der Grundgedanke maßgebend: Alles Irdische ist um des Himmlischen willen da. Die Welt und ihre Entwicklung ist nicht Selbstzweck, sondern Vorbereitung für ein ewiges Ziel. So ist auch der Staat nicht Selbstzweck, sondern eine von Gott und der Kirche geheiligte Institution, die der Menschheit zu ihrem wahren Ziele verhelfen soll. Das Ziel und der Endzweck liegen im Himmelreiche, für dessen irdischen Aufbau die Kirche gestiftet wurde. Somit war es die Kirche und ihr inneres Wesen, die vor allem für den Ausbau des Gottesstaates maßgebend waren.

Vor Augustins spekulativem Geiste lebten beide Begriffe, Staat und Kirche, in Harmonie; ja es galt ihm überhaupt nur ein einziger: die christliche, für das Jenseits bestimmte

Welt. Sobald jedoch die gewaltige Intuition in die Wirklichkeit umgesetzt werden sollte, mußte es sich zeigen, daß bestimmte, klar umrissene Faktoren am Werke waren; es mußte sich die völlige begriffliche Scheidung von Kirche und Staat ergeben, und ihre beiden höchsten Vertreter mußten mit klaren Ansprüchen einander gegenübertreten. Der Kampf um die Herrschaft im Gottesstaat wurde zum Problem des Mittelalters. Das Problem selbst und die Möglichkeit zu allen weiteren Theorien wurde durch Augustinus vermittelt. Seine Ansicht über das Wesen und die Entstehung des Staates wurde von der Kirche übernommen und blieb für das ganze Mittelalter maßgebend, bis der platonisch-augustinische Einfluß auf die Scholastik durch den Aristotelismus abgelöst wurde. Somit war von dem Tage an, da im Abendlande das theokratische System übernommen wurde, im Prinzip die Selbständigkeit des Staates negiert. Die Logik des Systems mußte dem Staate jegliche innere Selbständigkeit verweigern; letzten Endes mußte er nur der ausführende Arm der Kirche sein. So hoch das Jenseits über dem Diesseits stand, so tief befand sich die staatliche Autorität unter der kirchlichen. Daß der Schwerpunkt aller irdischen Interessen im Jenseits lag, war die Überzeugung des christlichen Abendlandes. Daß die Kirche die berufene Führerin zur Ewigkeit war, unterlag ebenfalls keinem Zweifel. Somit schien die ganze jenseitige Bestimmung der Menschheit dann am besten gewährleistet, wenn die Kirche die Oberaufsicht über alle Gewalten besaß, die für die Entwicklung der Menschheit maßgebend waren. Die Herrschaft der Kirche über den Staat ist die notwendige Forderung des theokratischen Systems. Tatsächlich hat auch die geschichtliche Entwicklung das Ergebnis gezeitigt, daß die Kirche Stück um Stück von der weltlichen Gewalt an sich riß und schließlich als die einzige Quelle allen Rechtes und aller Autorität übrig blieb. Gregor VII., Bonifaz VIII. und Johann XXII. geben das augustinische Thema vom Gottesstaate nur in Variationen wieder. Im großen und ganzen steht die Staatslehre des Mittelalters nach ihren Hauptgesichtspunkten im

Banne Augustins, bis die große Aristotelesbewegung eine Umwälzung hervorrief.

Der Einfluß des Aristoteles war in der Frühscholastik wesentlich auf seine logischen Schriften begründet. In allen übrigen philosophischen Fragen herrschte die Autorität Augustins und durch seine Vermittlung ein christlich gefärbter Platonismus. Von der Mitte des 12. Jahrhunderts an drangen mit den physischen und metaphysischen Schriften auch die Ethik und die Politik des Aristoteles in das Abendland ein. Die christlichen Kommentatoren Albertus und Thomas säumten nicht, zu diesen Werken in methodischer Reihenfolge die Erklärungen zu schreiben. Auch die Ethik und die Politik, die mehr als die übrigen philosophischen Schriften des Aristoteles aus dem privaten und bürgerlichen Leben des griechischen Volkes herausgewachsen waren, fanden in Albertus und seinem Schüler Thomas Ausleger, deren Leistungen man bei aller Mangelhaftigkeit bestaunen muß. Es wird sich sowohl für Thomas wie für Dante ergeben, daß beide den rein wissenschaftlichen Forderungen der aristotelischen Ethik und Politik gerecht geworden sind.

Die Prinzipien der aristotelischen Politik stehen in engster Verbindung mit den Ergebnissen der Ethik. Staatslehre und Sittenlehre bilden miteinander die praktische Philosophie [1]. Aristoteles bestimmt als den höchsten Zweck alles Lebens, Strebens und Handelns die Glückseligkeit. Diese aber liegt weder im Genuß, noch in der Lust, noch in äußeren oder inneren Gütern, Reichtum, Ehre und Würden, sondern in der Tätigkeit. Der Quellbrunn aller Glückseligkeit ist die Tätigkeit. Nach einem aristotelischen, auch von Dante häufig ausgesprochenen Grundsatze pflegt man die Dinge nach der höchsten Vollkommenheit ihres Wesens zu benennen. Der Mensch aber ist unter allen Lebewesen durch das Denken ausgezeichnet. Somit besteht für ihn die Glückseligkeit in der Betätigung des Denkens. Das höchste und glückseligste Leben ruht in der

[1] Sie heißt auch *ἡ περὶ τἀνθρώπινα φιλοσοφία*. Eth. 10, 10, 1181 b 15.

reinen Denktätigkeit. Sie ist herrliches, unerschüttertes Fürsichselbstsein, eine wahrhaft göttliche Tätigkeit. An die theoretische Tätigkeit schließt sich die praktische. Sie ist Ausübung der Tugend. Theoretische und praktische Tätigkeit begründen miteinander die Glückseligkeit, das vernunftgemäße Leben. Zu diesen Grundlagen der Glückseligkeit kommen die Güter des Glückes, die ohne jene Voraussetzungen eitel wären. Die äußeren und inneren Güter sind nicht Bedingungen, aber angenehme Mittel zu einem glückseligen Leben. Die wahre Glückseligkeit ist nichts anderes als die tugendhafte Tätigkeit der Seele in einem vollendeten Leben, insofern sie den Menschen mit dem bleibenden Besitz (habitus) der dianoëtischen und ethischen Tugenden beglückt.

Auf diese Voraussetzungen der Ethik stützt sich unmittelbar die aristotelische Staatslehre. Der Stagirit ist ein begeisterter Hellene und Bewunderer eines geordneten Staatslebens. Wir finden in den physischen Schriften seinen gewissenhaften, der Erfahrung zugeneigten Geist, in der Metaphysik seine scharfe ontologische Beweisführung; in der Politik glänzt seine staatsmännische Begabung und sein praktischer Sinn. Die letzten Ergebnisse und der Standpunkt eines philosophischen Systems zeigen sich am klarsten in der Ethik und Politik. In der Sittenlehre wie in der Staatstheorie erkennen wir am deutlichsten, daß die Philosophie des Aristoteles einen dem Diesseits zugewandten Charakter hat. Was in der Metaphysik und in der Entelechienlehre dunkel und umstritten ist, tritt in der Ethik und Politik klar heraus. So wie die Weltentwicklung überhaupt die Aufgabe hat, die in der Materie ruhenden Möglichkeiten zum Volldasein zu führen und in einer unendlichen Stufenfolge den Weg zur reinsten Entelechie, der Gottheit, zu beschreiten, so hat auch der Mensch im einzelnen wie im großen die Pflicht, das höchste Maß von Sittlichkeit und Glückseligkeit zu verwirklichen. Aristoteles bekämpft die platonische Ideenlehre und verlegt das wahre Wesen der Dinge in diese selbst und nicht in eine transzendente Welt. Diesem Standpunkte bleibt er auch in der Staatslehre treu.

Er bekämpft die platonische Staatslehre nicht nur in ihren einzelnen Grundsätzen, sondern nach ihrer ganzen Richtung. Nicht ein transzendentes sittliches Prinzip hat den Staat geschaffen, sondern der im Menschen liegende Geselligkeitstrieb ist die tiefste Ursache des Staates. Der Mensch ist ein politisches Lebewesen (ζῷον πολιτικόν). Die Staatenbildung ist ein natürliches und notwendiges Produkt der menschlichen Natur. So wie aber die Entstehung des Staates nur aus einer immanenten Ursache herrührt, so dienen auch Ziel und Zweck des Staates nur diesseitigen Bedürfnissen.

Plato betrachtete den Staat als Menschen im großen und erstickte alle Individualität. Aristoteles erhält die individuellen Kräfte in ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit und sieht im Staate eine organische Einheit von verschiedenen Individuen. Der Zweck des Staates ruht in einem schönen und glückseligen Leben der Bürger. Das Ziel des Staates ist also das gleiche, das jeder einzelne anstrebt. Aber das Individuum gelangt erst durch den Staat zum höchsten Maß von Tugend und Glückseligkeit. Wer ohne den Staat Tugend und Glückseligkeit erreichen wollte, wäre entweder ein Gott oder ein Tier. Der Staat ist nicht nur eine Summe von einzelnen Individuen, sondern ein neues, organisches Gebilde. So ist auch die in ihm und durch ihn verwirklichte Tugend und Glückseligkeit nicht nur die summierte Glückseligkeit der einzelnen, sondern eine herrliche Neuschöpfung, die der einzelne nie für sich allein erreichen kann. Besteht nun die Glückseligkeit im Handeln, so muß auch im Staate das tätige Leben das beste sein[1]. Auch im Staatsleben stellt Aristoteles die theoretische Tugend über die praktische. Ethik wie Politik sind sich darin einig, daß die höchste Stufe der Glückseligkeit in der denkenden, wissenschaftlichen, philosophischen Betrachtung erreicht wird.

Gleichwohl ist Aristoteles weit davon entfernt, weltfremde und graue Staatstheorien aufzustellen. Nachdem er die höchste

[1] Ἄριστος βίος ὁ πρακτικός. Polit. 7, 3.

Aufgabe des Staates und der Staatskunst angegeben hat, bekennt er, daß der Idealstaat ein unerreichbares Ziel sei. Er kennt die ungezählten Vorbedingungen zu einem glückseligen und sich selbst genügenden Leben der Bürger. Darum sieht er die edelste Aufgabe des Staates darin, daß er die Bürger zur Tugend und Glückseligkeit erzieht. Alle andern das leibliche und soziale Wohl betreffenden Staatszwecke verschwinden vor dieser gewaltigen Aufgabe. Auf rein empirischem Wege erörtert er auch die Frage nach der relativ besten Staatsverfassung. „Die eigentliche Aufgabe des guten Gesetzgebers ist, zu wissen, wie der Staat, die menschliche Gesellschaft und jede andere Art von Gemeinschaft ein tugendhaftes Leben führen und damit die ihnen mögliche Glückseligkeit erreichen können." [1]

Diese Hauptgedanken der aristotelischen Politik reichen schon zu der Erkenntnis hin, daß die augustinische Staatslehre einen bedeutenden Gegner gefunden hat. Gerade in den fundamentalsten Fragen, über Notwendigkeit, Ursprung, Aufgabe und Zweck des Staates, trat die aristotelische Staatslehre in Gegensatz zu der augustinischen. Naturgemäß mußten die christlichen Philosophen zu der neu gewonnenen Staatstheorie Stellung nehmen.

Hierin ist Thomas von Aquin für die ganze Hochscholastik und ihre politischen Untersuchungen und Streitschriften maßgebend und vorbildlich geworden. Auch Dantes Monarchie steht im Banne der thomistischen Staatslehre, wenn er sich auch in bestimmten Punkten von ihr entfernt. Thomas ist wohl der erste, der sich mit der Erklärung der aristotelischen Politik befaßt hat. Sein Lehrer Albertus hat in den Mußestunden der letzten Lebensjahre, angeregt durch Thomas, auch zur Politik einen Kommentar (keine Paraphrase) geschrieben. Allein der Schüler hat den Meister nicht nur durch den lichtvollen Kommentar zur Politik übertroffen, sondern namentlich durch die vorbildliche (fragmentarische) Schrift vom Fürsten-

[1] Polit. 7, 2.

regiment und durch zahlreiche Ausführungen in den philosophischen und theologischen Summen den Weg gewiesen, auf dem die Forderungen der aristotelischen Staatslehre mit dem Wesen und Wirken der Kirche in Einklang gebracht werden konnten.

Thomas hat die aristotelischen Gesichtspunkte zwar nicht unverändert gelassen, aber im Grunde genommen ist er auch in der Staatslehre Aristoteliker. Seine Zeitgenossen Alexander von Hales und Bonaventura, die gleichfalls im Besitze des ganzen Aristoteles waren, kennen eine Selbständigkeit des Staates nur innerhalb und mit der Kirche; das Verhältnis von Über- und Unterordnung im Staatsleben erklären sie als eine Folge des Sündenfalles, die nur durch die Kirche ihre Berechtigung erhalte. Thomas verläßt diese augustinische Theorie und behauptet, daß der Mensch als soziales Wesen auch im Paradieseszustand einen staatlichen Organismus begründet und ein System von Über- und Unterordnung entsprechend den verschiedenen geistigen und sittlichen Anlagen errichtet hätte. Damit trennt sich Thomas von der ganzen scholastischen Tradition. Auch über Ursprung, Zweck und Aufgabe des Staates stimmt er ganz mit Aristoteles überein. Seinen Ursprung verdankt der Staat dem Lebensbedürfnis der Menschen. Allein der Staat hat nicht nur die ökonomische Aufgabe der Lebenserhaltung seiner Glieder zu erfüllen, sondern auch die sittliche Pflicht, die Bürger zu einem tugendhaften Leben zu führen. Durch die Staatsordnung wird der Mensch zur Gerechtigkeit zurückgeführt. Der Staat ist nicht nur eingerichtet um des Lebens willen, sondern für die richtige Lebensführung. Thomas überträgt dem Staat eine hohe sittliche Aufgabe. Diese fällt mit dem höchsten Ziele des einzelnen Menschenlebens überhaupt zusammen. Der Staat hat durch weise Gesetzgebung seine Bürger zur höchsten Glückseligkeit zu führen; diese besteht in der wissenschaftlich betrachtenden Tätigkeit, die sich mit dem höchsten Wesen befaßt.

Auch in anderer Hinsicht folgt Thomas der aristotelischen Vorlage. Die sozialen Gebilde, beginnend mit der Familie,

dem Dorfe, der Stadt, bis zum Reiche, bespricht auch Thomas. Er ergänzt sie durch die Provinz. Aristoteles betrachtet den Staat als die Verbindung von freien Menschen, die von einem Volke von Sklaven ernährt werden. Thomas verurteilt die Sklaverei, behält aber den Begriff der Dienerschaft bei. Sklaverei und Knechtschaft sind allerdings Folgen der Sünde. Im Paradieseszustand wäre eine Herrschaft des Menschen über den Menschen unmöglich gewesen; eine Leitung von Freien über Freie hätte gleichwohl bestanden.

Bei der Frage nach der Herkunft der staatlichen Gewalt wahrt sich Thomas eine große Selbständigkeit. Die beste Regierungsform ist auch ihm, wie Aristoteles, die monarchische. Der Monarch aber hat seine Gewalt kraft eigener Tugend und Vollkommenheit von Gott. Die aristotelische Theorie wird mit einem kirchlichen Glaubenssatz verbunden. Nach Aristoteles hat der idealste Mensch ein natürliches Recht und einen begründeten Anspruch auf Regierung. Tugend begründet Macht, und die beste Regierung ist jene, die in die Hände eines vollkommenen Monarchen die ganze Regierungsgewalt legt. Thomas trifft noch eine Ergänzung. Für eine gute Staatsform und eine ersprießliche Regierung ist nicht nur die politische Tugend des Gewalthabers und das Wohl der Regierten maßgebend, sondern auch in gewisser Hinsicht die Zustimmung der Regierten. Die Gewalt des Monarchen fließt also aus einer intellektuellen Quelle, der hervorragenden politischen Tugend, aus dem göttlichen Willen und aus einem Kontrakte der Regierten mit dem Gewalthaber.

Die thomistische Staatslehre ist unter dem Einfluß des Stagiriten zu einer edeln, bisweilen ganz modern anmutenden Schöpfung geworden. Dem christlichen Kommentator wurde es oft sehr schwer, die Staatslehre des Griechen aus der zeitgeschichtlichen Hülle zu lösen. Allein die philosophischen Grundzüge hat er treffend herausgehoben. Durch den Mund eines christlichen Philosophen wurden die augustinischen Theorien von der teuflischen Gründung des Staates, seiner inneren Sündhaftigkeit verdrängt und vernichtet. Der Staat, aus der

Naturnotwendigkeit geboren, wurde durch eine gewaltige Aufgabe geadelt, die sich mit der Erhaltung und Förderung des leiblichen Lebens nicht erschöpfte, sondern im Aufbau einer geistigen und sittlichen Kultur bestehen sollte.

Diese Überzeugung ist dem Mittelalter theoretisch durch die aristotelische Politik aufgegangen und nicht mehr abhanden gekommen. Freilich hat sich auch Thomas nicht mit dem Staat und der von ihm begründeten Glückseligkeit und Diesseitskultur begnügt. Wo die Ziele und Zwecke des Staates mit seinen Kräften erlöschen, beginnt die Aufgabe der Kirche. Der glückliche und tugendhafte Bürger dieser Erde muß zu einem Kind Gottes und Erben des Himmels werden. Wie das Diesseits in das Jenseits einmündet, so hat die Kirche die Aufgabe, die Wirksamkeit des Staates zu ergänzen. Im Geiste des Aquinaten sind Staat und Kirche zwei selbständige Gebilde, mit eigenem Ursprung, eigenen Gewalten und eigenem Pflichtenkreise. Der Staat hat für die diesseitige Glückseligkeit Sorge zu tragen, die Kirche für die jenseitige [1].

Augustinische und aristotelisch-thomistische Staatslehre sind die beiden Grenzpunkte, innerhalb derer sich die gesamte staatstheoretische Literatur des Mittelalters bewegt. Die einzelnen Schriften und ihre Ergebnisse kommen hier nur so weit in Betracht, als sie die Stellung und Eigenart von Dantes Monarchie beleuchten.

Die literarhistorischen Grundlagen.

Dantes Monarchie ist eine Streitschrift. Sie vereinigt alle wesentlichen Eigenschaften, die zu einer solchen gehören. Sie

[1] Die Staatslehre des Thomas ist besonders in dem schönen Kommentar zur aristotelischen Politik niedergelegt und im De regimine principum, dessen letzte zwei Bücher nicht von Thomas stammen. Vgl. J. J. Baumann, Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquin, Leipzig 1873; Otto Gierke, Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und Mittelalters, Berlin 1881; J. Zeiller, Les theories politiques de S. Thomas d'Aquin et la pensée d'Aristote: Revue des sciences philosophiques et théologiques 1911.

nimmt zu einer großen politischen Kontroversfrage Stellung und kämpft für eine bestimmte Parteirichtung. Sie wendet sich aber auch an die Öffentlichkeit mit der Absicht, für eine große Idee Propaganda zu machen. Allerdings gewinnt sie durch ihre Gründlichkeit und die Straffheit der Beweisführung auch den Charakter einer wissenschaftlichen Abhandlung. Das Temperament Dantes findet aber stets aus den abstrusesten Syllogismen einen Ausgang. Der Gelehrte wird immer wieder Publizist. Seine Monarchie gehört zu den bedeutendsten Kontroversschriften, die aus der mittelalterlichen Publizistik hervorgegangen sind. Aus ihrem Zusammenhang muß sie auch verstanden und erklärt werden.

Jeder große Konflikt, den das Papsttum mit dem Kaisertum oder einer andern staatlichen Gewalt auszufechten hatte, rief beiderseitig eine Unzahl von Streitschriften hervor, die in extremer oder vermittelnder Weise die Ansprüche der päpstlichen und staatlichen Gewalt verteidigten oder bekämpften. Die große Flut der Publizistik läßt sich wohl in drei Abschnitte teilen, von denen ein jeder seine eigentümliche Prägung besitzt. Der gewaltige Kampf Gregors VII. mit dem Kaisertum forderte eine Scheidung der Geister heraus [1]. Die zweimalige Exkommunikation Heinrichs IV., seine Absetzung, die Entbindung der Untertanen vom Treueid hatten für einen Augenblick die abendländische Welt betäubt. Dann aber erhoben sich ungezählte Stimmen, die zu Lebzeiten des Papstes und noch lange nach seinem Tode die Rechtmäßigkeit des Urteils, die Gerechtigkeit des Papstes und schließlich seine Kompetenz in Frage stellten. Die literarische Welt war in Gregorianer und Antigregorianer gespalten. Bischöfe und Kardinäle, die den heiligen Reformeifer des Papstes gegen Simonie und Priesterehe bewunderten, versagten im Kampfe gegen den Kaiser die Gefolgschaft. Allein trotz der verzweifelten Gegenwehr der Antigregorianer konnte der Sieg Gregors praktisch

[1] Karl Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894.

und theoretisch nicht zweifelhaft sein. Vom Standpunkt des theokratischen Ideales aus besaß der Papst die Oberaufsicht über den Kaiser. Diese Überzeugung hatte auch Heinrich, den nicht die politische Zwangslage allein nach Canossa drängte. Das Recht der Bannung konnte keiner leugnen, der die kirchliche Disziplinargewalt als urkirchlich und apostolisch anerkannte und sich an die geschichtliche Tatsache erinnerte, daß Ambrosius dem Kaiser Theodosius nach dem Blutbad in Thessalonike die Kirchengemeinschaft verwehrte. Auch war es dem Mittelalter keineswegs unverständlich, daß ein Kaiser, der wegen seines lästerlichen Lebenswandels, seiner schismatischen Bestrebungen, seiner gebrochenen Eide mit dem Anathema des Statthalters Christi gebrandmarkt wurde, nicht länger mehr der weltliche Führer der Christenheit sein konnte. So vermochten die kaiserfreundlichen Publizisten nicht den Boden umzuwühlen, auf dem sich der Kampf Gregors mit dem Kaiser bewegte, weil sie selbst darauf standen, und mußten sich damit begnügen, das Unkanonische an dem ganzen Verfahren zu beweisen. Allerdings gab die Absetzung des Königs und die Lösung des Untertaneneides reiche Gelegenheit, über die Herkunft der königlichen Gewalt, über das Verhältnis von König und Volk staatstheoretische Untersuchungen anzustellen. Aber vom Standpunkt des augustinischen Gottesstaates aus konnte es nicht zweifelhaft sein, daß die Binde- und Lösegewalt des obersten Hirten in alle Verhältnisse hineinreichte, die im geringsten mit den himmlischen Gütern in Verbindung standen. In aller Folgerichtigkeit schuf man die Bilder und Vergleiche, die das Verhältnis von Papsttum und Kaisertum versinnbildeten. Wie am Himmel zwei Leuchten glühen, Sonne und Mond, so herrschen auf Erden zwei Gewalten. So klein der Mond und so abhängig er von der Sonne ist, so klein ist auch das Kaisertum im Vergleich zum Papsttum, und so sehr ist es von ihm abhängig. Die Glosse in den Dekretalen rechnet allen Ernstes mit den Mitteln der Astronomie nach dem Größenverhältnis von Sonne und Mond die Stellung von Papsttum und Kaisertum

aus. Die seltsame Auslegung einer Bibelstelle hatte die berühmte Zweischwertertheorie geboren. Der Sachsenspiegel verkündet noch das alte karolingische Reichsideal: Tvei svert lit got in erstrike to bescermen de kristenheit. Dem Pavese ist gesat dat geistlike, deme keiser dat vertlike. Das weltliche Schwert gehört dem Kaiser, das geistliche dem Papste. Ein jeder hat seine Gewalt unmittelbar von Gott. Der Schwabenspiegel dagegen bekennt sich zu jener Theorie, die mit Gregor VII. der gewaltige Innozenz III., der herrschsüchtige Bonifaz VIII. und das ganze Heer der kurialen Publizisten vertraten: Das weltlich swert des gerihtes daz lihet der Babest dem Chaieser; das geistlich ist dem Babest gesetzt, daz er damite rihte. Die weltliche Gewalt fließt dem Kaiser durch die Hände des Papstes zu. Dieser kuriale Standpunkt, der den Sieg Gregors und des Papsttums über das mittelalterliche Kaisertum herbeiführte, ließ sich so lange nicht erschüttern, als man dem Staate keine Aufgabe zu geben wußte, die mit natürlicher Notwendigkeit aus seinem Wesen entsprang. Solang er nur die Kirche zu schützen, den Kampf gegen die Ungläubigen zu führen und die Verbrechen gegen die kirchliche Ordnung und Sitte zu bestrafen hatte, so lange war er seiner selbst nicht mächtig und war von der Kirche abhängig. Darum ist die ganze Kontroversliteratur unter Gregor VII. und nach ihm bis in die Zeit des Staufen Friedrich II. halbseitig gelähmt. Der an sich vollberechtigte Hinweis auf die geschichtlichen Rechte des Kaisertums wurde durch die philosophischen Axiome des Gottesstaates entkräftet. Die augustinischen Argumente finden auch in Dantes Monarchie eingehende Beachtung und Widerlegung.

Die staatstheoretische Literatur, die für die Rechte und die Unabhängigkeit des Kaisertums stritt, gewann erst von dem Augenblicke an neue Kraft, als die Prinzipien der aristotelischen Politik ihr zu Hilfe kamen. Darum trägt die Publizistik der zweiten großen Phase unter Bonifaz VIII. ein ganz verändertes Gesicht. Die Argumente des Papstes und

seiner Gesinnungsgenossen bleiben dieselben oder erfahren nur eine unmerkliche Veränderung der Form. Die berühmte Bulle Unam sanctam enthält keinen Gedanken, der nicht zum Programme Gregors gehört hätte. Neu und unerhört ist nur die machtvolle Rücksichtslosigkeit der Form. Die Gegner der päpstlichen Universalherrschaft aber haben ihre überkommenen Verteidigungsmittel mit dem Geiste der aristotelischen Politik gestärkt. Die aristotelische Philosophie, anfänglich mit widerstrebendem Argwohn aufgenommen, dann mit vollem Enthusiasmus ergriffen, glich einem zweischeidigen Schwerte. Durch sie wurde die Befreiung der Wissenschaft von der kirchlichen Leitung angebahnt, die Prinzipien ihrer Staatslehre im besondern rissen den ganzen Unterbau der mittelalterlichen Welt ein. Wer dies nicht berücksichtigt, versperrt sich den Zugang zu den tiefsten Ideen, die in ihrer Gesamtheit den Wechsel der Geschichte begründen. Im Zeitalter Bonifaz' VIII. und aus Anlaß seines gewaltigen Kampfes mit Philipp dem Schönen traten die Prinzipien der aristotelischen Politik zum erstenmal in den Dienst der staatstheoretischen Streitliteratur[1]. Der Kampf richtete sich in erster Linie gegen das nationale Königtum Frankreichs; die Ansprüche des Kaisertums waren niedergeworfen. Darum hüllen sich auch in dieser Zeit die Streiter für die kaiserliche Gewalt in Schweigen. Der Augustinerorden stellt die Vertreter des päpstlichen Absolutismus, in der königlichen Partei kämpfen die national gesinnten französischen Publizisten in zahlreichen, meist anonymen Abhandlungen für die Unabhängigkeit der weltlichen Herrschaft vom Papsttume. Die kurialen Staatstheoretiker stehen zumeist im Banne der Staatslehre des hl. Thomas, der mit seinem Buche vom „Fürstenregiment" die große Reihe der Schriften vom Musterregiment und vom Musterherrscher bis zu Macchiavellis Principe einleitete. Der aristokratische Ägidius Romanus aus dem Hause der Colonna

---

[1] Richard Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttgart 1903.

folgt seinem Lehrer Thomas mit einem moralpolitischen Traktat De regimine principum, worin die ethischen und politischen Grundsätze des Aristoteles für die persönliche Lebensführung des Fürsten, für sein häusliches Regiment und sein öffentliches Amt nutzbar gemacht werden. Diese Schrift, die von Dante schon im „Gastmahl" benützt wird, kennt noch nicht die schroffen kurialen Theorien. Aus dem Erzieher Philipps des Schönen wurde der schärfste kirchenpolitische Gegner des Königs und geistreichste Parteigänger des Papstes Bonifaz. Sein berühmter Traktat De ecclesiastica potestate ist die weitestgehende Apologie für die päpstliche Oberherrschaft über alle weltliche Gewalt und besonders deshalb bedeutungsvoll, weil die alte Kirchenlehre in Einklang mit der weltlichen Philosophie gebracht wurde. Ägidius ist nach Thomas der wichtigste kirchenpolitische Lehrer. Er hat als extremer Kurialist nicht nur die alten Forderungen wiederholt, sondern als gewandter Aristoteliker zu beweisen gesucht. Er legt beide Schwerter in die Hände des Papstes. Dem Papste sind die Seelen anvertraut und darum auch die Leiber, denn die Seele ist die Form des Leibes. Auch das Privateigentum gehört ihm. Die Ungläubigen und Feinde der Kirche sind zu Unrecht im Besitze ihrer Güter. Aus den Händen des Papstes fließt jegliches Recht und alle Gewalt[1]. Ägidius spricht in wissenschaftlicher Weise alle die Gedanken aus, die in den Bullen des Papstes Bonifaz wiederkehren. Die Ähnlichkeit erstreckt sich bisweilen auch auf Form und Ausdruck. Man vermutet nicht mit Unrecht, daß Ägidius, der seiner Diözese Bourges ganz entzogen wurde und stets in der Nähe des Papstes weilte, der geistige Urheber der Bullen war, denen Bonifaz das eigene, ungestüme Temperament einhauchte[2]. Von Ägidius sind die kurialen Streitschriften auf

[1] Vgl. die mustergültige Inhaltsangabe bei Scholz, Publizistik 46 ff; ferner F. X. Kraus, Ägidius von Rom: Österreichische Vierteljahrsschrift für katholische Theologie, Wien 1862.

[2] Franz Ehrmann, Die Bulle Unam sanctam, München 1896.

lange Zeit hinaus abhängig. Johann XXII. verwertet ihn im Kampfe gegen Ludwig den Bayer. Aber auch die Verteidiger der königlichen und kaiserlichen Gewalt stehen im Banne der Beweisgänge des Ägidius, insofern als sich ihre Polemik gegen das Heer von Angriffen richten mußte, die eine Selbständigkeit und Nebenordnung der weltlichen Gewalt in Frage stellten.

In Abhängigkeit von seinem Ordensgenossen Ägidius kämpft Jakobus von Viterbo († 1308) in einem Traktat De regimine christiano für den kurialen Standpunkt[1]. Beide Augustinereremiten werden von Augustinus Triumphus († 1328) übertroffen, der in seiner Summa de potestate ecclesiastica die Ergebnisse seiner zahlreichen kirchenpolitischen Streitschriften zu einer mächtigen Apologie der päpstlichen Superiorität zusammenfaßte. Allerdings gehört die Wirkung dieser Schrift in die Zeit des Papstes Johann XXII., dem er sie 1320 widmete.

Der Traktat des Heinrich von Cremona († 1312) kämpft gleichfalls für die kurialen Forderungen[2]. Was ihm aber an schwerfälliger Gelehrsamkeit abgeht, ersetzt er durch einen bewegten, kampflustigen Ton, der in vielen Äußerungen an das Temperament Dantes erinnert. Er betont, wie Dante, die Neuheit seines Unternehmens, stellt auch eine Bibelstelle als Motto an den Anfang der Untersuchung, beginnt mit einer feierlichen Einleitung und entwirft einen klaren Plan, um so die Gegner der päpstlichen Weltherrschaft durch die Autorität der Heiligen Schrift, der Kirchenväter, des kanonischen Rechtes und der Vernunft zu widerlegen. Er berichtet die Translation des Imperiums, hält an der konstantinischen Schenkung als Übergabe der kaiserlichen Gewalt im Abendlande fest und verteidigt die Inspiration der heiligen Kanones. Die Behauptungen Heinrichs entwickeln nur das kuriale Programm, aber ihre bündige und lebendige Form

---

[1] Scholz 129 ff.

[2] Der Traktat hat keine Überschrift; vgl. Scholz 158.

reizte zum Widerspruche. Der an sich kleine und wenig originelle Traktat erfuhr die Gegnerschaft des Johann von Paris und erhielt dadurch eine Lebenskraft, die ihm vielleicht auch Dantes Aufmerksamkeit zuzog. Jedenfalls ist Heinrich einer der streitbarsten Juristen aus der Umgebung Bonifaz' VIII.

Philipp der Schöne konnte den Kampf mit Bonifaz VIII. in froher Zuversicht aufnehmen. Er verfügte über die moralischen und physischen Kräfte eines entwickelten Nationalstaates, der mit brennendem Ehrgeiz und mit argwöhnischer Eifersucht jeglichen Schein von einem Abhängigkeitsverhältnis abzuweisen suchte. Der König stellte alle Kräfte in seinen Dienst. Er machte sich die Partei der Colonna, die aufrührerischen Elemente im Kardinalskollegium zunutze, die durch den päpstlichen Absolutismus die Mitregierung der Kardinäle vernichtet sahen. Er begünstigte die Bestrebungen des gallikanischen Episkopats, der nach einem allgemeinen Konzil als der ersten kirchlichen Instanz neben, ja über dem Papsttume rief. Endlich verfügte er über eine Schar gelehrter Streiter, die in lebendiger, fließender Sprache und populärer Form zunächst für die Rechte des Königtums kämpften. Die Bullen des Papstes enthielten spezielle und allgemeine Forderungen. Die Bulle Clericis laicos (1296) verbot, daß Laien von Geistlichen Zehnten und kirchliche Abgaben verlangten. Hier mußten die Steuerrechte des Königs gewahrt werden. Die Bulle Ausculta fili (1301) trägt allgemeinen Charakter und betont, daß der Papst über Königen und Herrschern steht. Die Bulle Unam sanctam (1302) erneuert die alten Forderungen und verkündet feierlich, daß alle Gewalt im Himmel und auf Erden in die Hand der Kirche und des Papsttums gelegt sei, und daß die Kirche das weltliche Schwert übergebe. Die französischen Publizisten führen zunächst nur für die Sache ihres Königs die Feder. Manche verlangen mit nicht geringer Bosheit völlige Freiheit für das französische Königtum, aber selbstverständliche Unterordnung des Kaisertums unter das Papsttum. Allein die prinzipiellen

Erörterungen der französischen Staatstheoretiker über Papsttum und königliche Gewalt kamen auch dem Kaisertum zugute.

Die französischen Publizisten arbeiten unter verschiedenen Gesichtspunkten. Vor allem dienen sie dem nationalen Königtum und bekämpfen die einzelnen und allgemeinen Forderungen des Papsttums. Damit helfen sie mittelbar den Verteidigern eines unabhängigen Kaisertums. Sie sind aber auch Feinde einer kaiserlichen Universalherrschaft und suchen zum allermindesten die Unabhängigkeit des französischen Königtums vom Kaisertum darzulegen. Durch die Bulle Ausculta fili wurde vermutlich die Quaestio in utramque partem angeregt, deren unbekannter Verfasser ein typischer Vertreter der königstreuen französischen Staatstheoretiker ist. Er spricht dem Papste die Herrschaft über die Temporalien ab. Er trennt beide Gewalten, die nach Prinzip, Wirkungsweise und Ziel voneinander verschieden sind. Sowenig das Imperium vom Sazerdotium abhängig ist, so wenig untersteht der König von Frankreich dem Papste [1].

In zeitlichem und sachlichem Zusammenhang mit dieser Schrift vertritt die Quaestio de potestate papae (Rex pacificus) die Trennung beider Gewalten und bestreitet dem Papste die Gesamtherrschaft über die Menschheit. Die weltliche Jurisdiktion des Papsttums wird als Verletzung und Entehrung der päpstlichen Würde und des heiligen Amtes bezeichnet [2].

[1] Scholz (Publizistik 229) verlegt die Abfassung der Schrift in das Jahr 1302. Der kurze Traktat findet sich bei Melchior Goldast, Monarchia II, Frankfurt 1614, 95—107. Unverständlicherweise wird hier diese Musterschrift französischer Publizistik dem Ägidius zugeschrieben. Daß der Papst nicht die Herrschaft über die Temporalien besitze, wird auf vierfachem Wege bewiesen, per rationes physicas, per rationes theologicas, per iura canonica, per iura civilia.

[2] Die viel verwechselte Schrift findet sich bei Pierre Dupuy, Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel, Paris 1655, 663—683.

Auf festem geschichtlichem Boden steht die Schrift des Dominikaners Johannes von Paris († 1306) De potestate regia et papali[1]. Den Verfasser hat der Tod vor dem Ketzergericht Klemens' V. bewahrt. Dieser polemische Traktat verdient schon deshalb Beachtung, weil er sich nicht in allgemeinen Angriffen ergeht, sondern den bekannten kurialistischen Traktat des Heinrich von Cremona bekämpft. Sollte die Vermutung nicht trügen, daß eine von Johannes anonym aufgeführte Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii et auctoritate domni summi pontificis gleichfalls von Heinrich stammt, dann würde sich die Tatsache ergeben, daß der Dominikaner in dem Cremoneser einen gefährlichen Feind sah. Die anonyme Streitschrift enthält tatsächlich in knapper Form alle die Beweisgründe, die für die päpstliche Suprematie zu sprechen schienen, und bestreitet im besondern dem deutschen König das Recht, vor der päpstlichen Bestätigung seines königlichen Amtes zu walten. Die Schrift nimmt also zu den Verhandlungen Albrechts I. mit der Kurie Stellung. Insofern mag es richtig sein, daß die späteren Publizisten in freundlicher oder feindlicher Weise von dieser Schrift Gebrauch machten[2]. Johannes von Paris ist der Typus eines französischen Guelfen. Er spricht dem Papst alle weltliche Gewalt ab, bekämpft die konstantinische Schenkung und jegliche kaiserliche Gewalt in den Händen des Papstes. Er bestreitet auch ein Kaisertum oder eine Weltmonarchie im Sinne Dantes und sieht im monarchischen Nationalstaat die beste und natürlichste Staatsform.

Dem literarischen Kreise um Philipp den Schönen gehört auch Peter Dubois, ein praktischer Jurist und Zeitgenosse Dantes, an. Vielleicht gehört unter seine zahlreichen Streitschriften auch die köstliche Disputatio inter clericum et militem, die in einem frischen, natürlichen Tone die kurialen Ansprüche

[1] Bei Goldast, Monarchia II 108—147.

[2] Handschriftlich in der Münchner Staatsbibliothek, Cod. lat. mon. 5832. Vgl. hierzu Kraus, Dante 681; Scholz, Publizistik 290.

ablehnt und eine scharfe Beherrschung der Kirche durch den Staat in Vorschlag bringt. Die Schrift stellt sich überdies ganz in den Dienst der Kirchenpolitik Philipps des Schönen und verteidigt seine Besteuerung des Kirchengutes [1].

Der Sieg, den Philipp mit brutaler Gewalt über das Papsttum davontrug, war durch seine literarischen Freunde vorbereitet und begründet. Dante hat während seines Pariser Aufenthaltes sicher die Gelegenheit gehabt, in die Atmosphäre einzudringen, in der die geistigen Waffen gegen die weltlichen Herrschaftsansprüche des Papsttums geschmiedet wurden. Gerade die Pariser Universität hatte im Jahre 1303 öffentlich gegen den Papst und für die Sache des Königs Stellung genommen. Es wird schwerlich gelingen, Dante in Abhängigkeit von einem einzigen französischen Publizisten zu bringen. Cipollas Versuch, einen direkten Zusammenhang der Monarchie mit dem Traktat Johanns von Paris festzustellen, ist nicht geglückt [2]. Die Argumente in den staatstheoretischen Streitschriften entsproßten dem fortschrittlichen Zeitgeiste, der sich besonders in der Pariser Universität entfaltete. Einmal ausgesprochen, wurden sie von Unzähligen im Munde geführt und skrupellos verwendet.

Die literarischen Erfolge im Kampfe Philipps des Schönen mit Bonifaz sind nicht hoch genug anzuschlagen. Klemens V., der Nachfolger des Papstes Bonifaz, hielt gegen Frankreich und sein Königtum mit allen Theorien zurück, die einen päpstlichen Absolutismus predigten. Wohl aber mußte das Kaisertum wieder vernehmen, daß Christus dem Papste in der Person des hl. Petrus alle Rechte des irdischen und himmlischen Imperiums übergeben habe. Dies verkündeten Klemens V. Heinrich dem Lützelburger und Johann XXII. Ludwig dem Bayern. Gerade diese dritte Phase im Kampfe zwischen Papst-

[1] Bei Goldast, Monarchia I, Frankfurt 1614, 13.

[2] Carlo Cipolla, Il trattato de monarchia di Dante Alighieri e l'opusculo de potestate regia di Giovanni da Parigi: Memorie della R. Academia di Torino, Serie II, 1892.

tum und Kaisertum zeichnet sich dadurch aus, daß der Streit wesentlich mit geistigen Waffen geführt wurde[1]. Möglicherweise ist Dante in Paris mit dem Chorführer der ganzen Bewegung, Marsiglio von Padua, der 1312 Rektor an der Pariser Universität war, zusammengekommen. Damals lehrte auch mit Johann von Jandun der Franziskaner Occam. Allerdings hat Dante weder den Defensor pacis noch die zahlreichen Streitschriften des kühnen Minoriten zu Gesicht bekommen. Sicher aber hat er die politische Atmosphäre verständnisvoll miterlebt, in der jene Männer wirkten. Auch als Staatstheoretiker ist er ein echter Sohn des Mittelalters geblieben. Ein Überblick über die „Monarchie" wird zeigen, daß Dante eine selbständige, vermittelnde Stellung zwischen den kurialistischen und französischen Streitschriften einnimmt. Er verweigert den päpstlichen Ansprüchen auf die Suprematie über das Kaisertum die Gefolgschaft, er verfällt aber auch nicht den extremen Forderungen einer Bevormundung der Kirche durch den Staat. Er weist die geistliche Gewalt mit Entschiedenheit in ihre Schranken, während die französische Publizistik durch Dubois, Nogaret und Flote an den Fundamenten der geistlichen Gewalt selbst rüttelte. In Frankreich bildete sich ein neues politisches System über den Trümmern der mittelalterlichen Welt, Dante aber sammelt alle Beweisgänge, um die alte Theokratie des christlichen Abendlandes zu stützen und zu erweitern.

Angesichts der zahlreichen kurialen und französischen Streitschriften erhoben sich zu Gunsten des Kaisertums vor Dante nur wenige Streiter. Engelbert von Admont, den kaiserfreundlichen Abt († 1331), verbanden enge Beziehungen mit dem habsburgischen Hause[2]. Er verfaßte ein Gedicht auf die

---

[1] Sigmund Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayers, Leipzig 1874.

[2] Die biographischen und bibliographischen Notizen über Engelbert hat Gregor Fuchs in den Mitteilungen des Historischen Vereins für Steiermark, Graz 1862, zusammengestellt.

Wahl Rudolfs von Habsburg. Später hatte er die Söhne Albrechts I. zu erziehen. Aus praktischen Bedürfnissen heraus schrieb er seine sieben Bücher über das Fürstenregiment, wofür ihm Thomas die Vorlage bildete[1]. Eine beachtenswerte Stellung unter den kaiserfreundlichen Publizisten schuf er sich durch seine Schrift De ortu, progressu et fine Romani imperii[2]. Es steht der Vermutung nichts im Wege, daß die Schrift zwischen 1307 und 1310 entstanden ist und darum Dante wohl bekannt sein konnte. Eine genauere Inhaltsangabe wird sich empfehlen, um ein etwaiges Abhängigkeitsverhältnis der „Monarchie" bestimmen zu können. Engelbert gibt eingangs zu verstehen, daß er der Aufforderung befreundeter und gelehrter Männer folge und über das Kaisertum schreibe, dem die einen das letzte Stündchen prophezeien, die andern aber die Entstehung aus Gewalt und Krieg nachsagen und darum auf seine Zerstörung hinarbeiten. Engelbert stellt zuerst die Frage nach dem Entstehungsgrunde der Staaten. Die Antwort gibt er im Anschluß an Aristoteles: Der natürliche Geselligkeitstrieb führt die Menschen zusammen; aus der Verschiedenheit der seelischen Eigenschaften ergibt sich das Verhältnis von Überordnung und Unterordnung. Die Erhebung zum Herrscher erfolgte anfangs durch die Ernennung des körperlich und geistig Hervorragendsten seitens des Volkes. Darauf wird eine kurze Geschichte der Entstehung des römischen Reiches entworfen, die mit Kaiser Augustus abschließt, qui solus et primus devicto Antonio obtinuit Romani Imperii monarchiam, cuius successores deinceps ad haec usque tempora, sub monarchia, id est sub unius Imperatoris singulari principatu Romanum Imperium tenuerunt. Damit setzt Engelbert die Kontinuität des Kaisertums ohne weiteres voraus. Den Zweck des menschlichen Lebens verlegt er mit Aristoteles in die Glückseligkeit und bestimmt diese in gleicher

[1] Engelb. Adm., De regimine principum libri VII, Ratisbonae s. a.

[2] Bei M. Goldast, Politica imperialia, Frankfurt 1614, 754 bis 773.

Weise. Er betont auch, daß die Glückseligkeit und Tugend im Staate ein schöneres und herrlicheres Gebilde darstellt als beim einzelnen. Die Rechtmäßigkeit einer Herrschaft und eines Herrschers ist dann gegeben, wenn die Besitznahme auf gerechte Weise erfolgte und die Regierung eine gerechte ist. Beim römischen Reiche treffen beide Voraussetzungen zu. Als Grundlage der staatlichen Gebilde gilt das Haus, dann folgen das Dorf (vicus), die Stadt (civitas), die Provinz (provincia) und das Reich (regnum). Hätte das römische Imperium den Erdkreis nur mit Gewalt bezwungen, nicht mit Gerechtigkeit, dann müßte es eher improperium heißen, dann wäre es auch kein patrocinium, sondern ein latrocinium orbis (Kap. 13). Vor die Hauptfrage, ob sämtliche Reiche am angemessensten unter einem einzigen Monarchen stehen, stellt Engelbert den Hinweis, daß die Glückseligkeit der Reiche, unbeschadet der engeren Einteilung des Glückes, im Sichselbstgenügen, in Ruhe und Sicherheit, mit einem Worte, im Frieden bestehe. Die Herrschaft eines einzigen über die ganze Erde findet sich in der Natur vorgebildet. Der Löwe ist der König aller Tiere, der Adler aller Vögel. So sollen auch alle einzelnen politischen Gebilde unter einem einzigen Herrscher stehen. Engelbert findet aber keinen Beweis für die Notwendigkeit der Monarchie wie Dante, sondern stützt sich auf Augustinus. Es gibt nur ein einziges ius divinum auf Erden, nur einen cultus Dei, nur ein ius humanum, das vom göttlichen Gesetze seine Autorität hat; es gibt nur einen consensus populi in illud ius divinum et humanun, das ist der christliche Glaube. Darum soll auch die ganze Christenheit nur ein einziges Staatengebilde sein. Deshalb kann es auch nur einen einzigen Herrscher über die Christenheit geben, dem die Aufgabe zufällt, den christlichen Glauben zu verteidigen und zu verbreiten [1].

---

[1] Ergo de necessitate erit unus solus princeps et rex illius Reipublicae, statutus et stabilitus ad ipsius fidei et populi Christiani dilatationem et defensionem (c. 15).

Ein flüchtiger Blick in die Monarchie läßt erkennen, daß Dante und Engelbert schon im Ausgangspunkt der Untersuchung nichts miteinander gemein haben. Engelbert sucht übrigens noch zu beweisen, daß eine Monarchie über die Welt von jeher vorhanden war. Die Assyrer, Chaldäer, Perser, Meder, Griechen und Römer lösten einander in der Monarchie nur ab. Auch diese Ansicht steht mit den Ausführungen Dantes im Widerspruch. Engelbert führt ferner verschiedene Einwände gegen die Notwendigkeit einer Monarchie an: die einzelnen Reiche würden in ihrer Selbständigkeit zufriedener sein, auch Aristoteles verlange mäßig große Staaten, die Monarchie habe überdies nie in der Geschichte Friede und Eintracht aufrecht erhalten können, sondern stets kämpfen müssen. Ferner hätten Staaten, die nicht unter der Monarchie stehen, einen geordneten Frieden. Die Vielsprachigkeit der Völker sei zudem ein Hindernis für die Rechtsprechung. Auch die Verschiedenheit der Religion verbiete einen Monarchen. Aus Juden und Christen lasse sich kein Volk machen. Überdies habe das Reich allmählich immer mehr Völker verloren; was aber teilweise vergänglich sei, könne auch ganz verschwinden. Alle diese Einwände sucht Engelbert zu widerlegen und betont besonders, daß gewisse Völker, wie Frankreich, wegen ihrer Verdienste um die Monarchie die Selbständigkeit verdient hätten. Allerdings erreiche das Imperium nie mehr jenen Grad von Vollkommenheit, den es unter Augustus einnahm. Damals waren der Weltfriede, die allgemeine Volkszählung, die Unterwerfung der Menschheit unter einen einzigen Willen ein Hinweis auf die Geburt des Königs Himmels und der Erde, der die Harmonie von Himmel und Erde wieder begründen wollte. Das Imperium ist wie alles Irdische vergänglich, darum löst sich Stück um Stück von ihm ab. Ehe der Untergang der Welt erfolgt, ist auch das Imperium verschwunden. Wenn sich das Fundament des Imperiums aufgelöst hat, dann kommt der Antichrist. Das Fundament des Imperiums wie aller übrigen Reiche ist der Weltfriede und die Sicherheit (pax

omnium, quae sunt in regno et securitas eorum. Kap. 21). Die Gerechtigkeit teilt den Frieden aus, die Macht erhält und verteidigt ihn. Aus diesem Prinzip ergibt sich die Notwendigkeit eines Imperiums. Dem inneren Zerfall schließt sich der äußere an. Als Einleitung zum Weltende und zur Ankunft des Antichrists erfolgt der Abfall der einzelnen Reiche vom Imperium, dann die Loslösung der einzelnen Kirchen und schließlich der Abfall der Gläubigen vom christlichen Glauben. Der Untergang des Imperiums wird aber auch durch die Schuld der Kaiser selbst herbeigeführt, die sich durch Ungehorsam gegen die Kirche, durch Geiz, Hoffart, Feigheit und Bosheit versündigen (Kap. 22).

Die Schrift Engelberts über den Ursprung, die Entwicklung und das Ende des Imperiums stellt sich eine ganz andere Aufgabe, als Dante sie für seine Monarchie ausersehen hat. Engelbert fehlt es auch an der straffen Gedankenführung, die bei Dante besonders auffällt. Der Abt hat mit seiner Arbeit zu Gunsten des Imperiums eine Leistung vollbracht, die nicht einmal gleichen Schritt mit seinem Buche vom Fürstenregiment hält, das von einer gründlichen Kenntnis der aristotelischen Politik Zeugnis ablegt und mit logischer Schärfe das vorgelegte Programm entwickelt.

Wer Dante und Engelbert in ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis setzen will, übersieht die gänzlich verschiedene Beweisführung beider Imperialisten. Engelberts Schrift ist inhaltlich keine Verteidigungsschrift für die weltbeherrschende römische Monarchie. Die Stellung des Imperiums zur kirchlichen Gewalt ist überdies kaum beachtet, und wo sie berührt wird, redet eine kuriale Gesinnung.

Dante konnte mit vollem Rechte sich rühmen, daß er zum erstenmal eine systematische Verteidigungsschrift für die römische Monarchie schreibe, mag er nun die Arbeit Engelberts gekannt haben oder nicht. Gewisse Ähnlichkeiten der Beweisführung ergeben sich aus der gemeinsamen Vorlage der aristotelischen Politik.

Vor Engelbert schrieb der Kanoniker Jordanus von Osnabrück seinen Traktat De praerogativa Romani imperii [1]. Der Höhepunkt seiner literarischen Tätigkeit fällt in Dantes Kinderzeit. Sein Buch erregte alsbald in Italien Aufsehen, um so mehr, da der Kardinal Jakob von Colonna es mit einem Memoriale versah und dem Papste Martin IV. (1281—1285) übergab. So stand das Buch mit seinen imperialistischen Grundsätzen inmitten der kurialen Atmosphäre und genoß die Empfehlung des kühnen Gegners von Bonifaz VIII. Die Schrift des Osnabrückers unterscheidet sich von der Engelberts durch ihre Methode, sie ist im wesentlichen eine geschichtliche Untersuchung und vermeidet es, die Notwendigkeit des Imperiums mit Hilfe philosophischer Prinzipien zu beweisen. Gott selbst hat bei seinem Eintritt in diese Welt, während seines irdischen Wandels und bei seinem Hingange den römischen Kaiser geehrt [2]. Zur Zeit der Menschwerdung ließ er durch den Kaiser den Weltfrieden begründen, er unterwarf sich selbst der kaiserlichen Volkszählung. Er zahlte auch für sich und Petrus die vorgeschriebene Tempelsteuer und mahnte, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist. Vor seinem Hingang gab er angesichts der zwei Schwerter, die man ihm zeigte, die Antwort: Satis est, d. h. beide Gewalten, die priesterliche und die kaiserliche, reichen für die Leitung der Menschheit aus. Durch seinen Tod anerkannte er die rechtliche Oberhoheit des Kaisers. Eine gewaltige Ehrung für das römische Imperium liegt endlich darin, daß der Antichrist so lange nicht erscheinen kann, bis das Imperium selbst zerfallen ist. Dessen sollten sich die Fürsten und besonders die Wahlfürsten bewußt sein, daß jegliche Beeinträchtigung des Kaisertums die große Not des jüngsten Tages herbeiführt.

---

[1] Georg Waitz, Des Jordanus von Osnabrück Buch über das römische Reich. Herausgeg. in den Abhandl. der Gött. Gesellsch. der Wissensch. XIV (1869).

[2] Honoravit quidem Dominus Caesarem sive regem Romanum mundum ingrediens, in mundo progrediens et mundum egrediens (c. 1).

Den Germanen (quasi de Romanorum germine germinati), den Zwillingsbrüdern der Römer, wurde das Imperium unter Karl d. Gr. (de Graecis) übertragen, den Römern selbst blieb das Sazerdotium. Doch sollen sich die Römer und ihre Päpste und die deutschen Fürsten hüten, dem Imperium durch Ärgernis Abbruch zu tun (Kap. 1).

Jordanus sucht dann vor allem den Beweis zu erbringen, daß das Kaisertum vom Papste mit vollem Recht auf die Germanen und nicht auf die Römer, Gallier oder Franken übertragen worden ist. Die guten und schlechten Eigenschaften der einzelnen Völker machen dies verständlich. Die Germanen werden wie die Römer von den Trojanern abgeleitet. Auf Grund der alten Annalen wird sodann die Geschichte des Germanenreiches bis auf Karl geschildert, der zuerst das römische Patriziat erhielt (proclamatus est in patricium Romanorum). Der Papst aber nahm den Griechen das Imperium und salbte Karl trotz seines Widerstandes zum Kaiser [1]. Durch Karl d. Gr. (imperator de consensu et mandato Romani pontificis) wurde nun die Bestimmung getroffen, daß das römische Imperium stets in kanonischer Wahl bei den Germanen verbleiben soll [2]. Als Entschädigung bestimmte Karl einen Teil des Reiches als selbständiges Königtum an seine Nachkommen im Frankenreich. Außerdem verpflanzte er das Studium der Philosophie und der schönen Künste von Rom nach Paris [3]. So wird die heilige katholische Kirche durch drei Gewalten getragen und gefördert, durch Imperium, Sazerdotium und Studium. Das von Karl begründete Wahlreich

[1] Post haec Papa Graecis imperium abiudicans ipsum Karolum in Romanorum imperatorem etiam ut dicitur renitentem consecravit (c. 4).

[2] Non enim convenit sanctuarium Dei id est regnum ecclesiae iure hereditario possideri (c. 5).

[3] Et est nota dignum quod debitus et necessarius ordo requirebat ut sicut Romani tamquam seniores sacerdotio, sic Germani vel Franci tamquam iuniores imperio et ita Francigenae vel Gallici tamquam perspicatiores scientiarum studio dotarentur (c. 5).

wurde später in ein Erbreich umgewandelt und kam schließlich in die Hände des schwäbischen Hauses, so daß man nicht mehr von einem germanischen Imperium reden konnte, sondern von einem regnum Alemanniae. Mit den schwäbischen Kaisern begann der Niedergang des Imperiums. Über die näheren Ursachen sollen sich die Guelfen und Ghibellinen herumstreiten. Die letzte Folge wird die Trennung von Imperium und Sazerdotium sein [1]. Die große Erbitterung gegen Friedrich II. schlägt bei Rudolf von Habsburg in dankbare Huldigung um. Die letzten Kapitel aber wenden sich an die deutschen Fürsten und mahnen zu treuer Unterstützung des Kaisers. An einer Heiligengeschichte wird die Übertragung des Imperiums an die Germanen in mystischem Vorbilde ausgelegt. Die ganze Schrift schließt mit einem Bittgebet um Reform des Imperiums und Sazerdotiums und um Frieden in der ganzen Christenheit.

Der Traktat des Jordanus kann noch viel weniger als der des Engelbert einen Vergleich mit Dantes Monarchie aushalten. Aus beiden Schriften konnte der Florentiner kaum eine Anregung holen. Jordanus ist zu allem hin ein selbstbewußter, stolzer Germane, der das Imperium ausdrücklich nur den Deutschen zubilligt. Er vertritt die Translationstheorie und bleibt bei aller kaiserfreundlichen Gesinnung ein Kurialist. Dantes Monarchie erscheint diesen verschwommenen Verteidigungsschriften gegenüber als ein festes, klar umrissenes Gebilde.

Das gleiche gilt, wenn man Dantes Traktat in den allgemeinen Zusammenhang mit der staatstheoretischen Streitliteratur stellt. Dante richtet seine Schrift weder gegen irgend einen einzelnen Gegner, noch ist er von irgend einer Vorlage abhängig. Von allen Streitschriften ist die Monarchie die unpersönlichste und sachlichste. Das Prinzip, aus dem Dante die Notwendigkeit der Monarchie entwickelt, ist in der gesamten philosophischen Publizistik nicht zu finden.

---

[1] Quibus divisis utriusque desolatio est futura (c. 6).

System und Inhalt der Monarchie.

Die Monarchie Dantes ist ein edles politisches Selbstbekenntnis und die traumhafte Überspannung aller ghibellinischen Ideale. Unter den publizistischen Streitschriften des ausgehenden Mittelalters kann man neben den kurialen Abhandlungen nur ihr eine logische Durchdringung nachsagen. Bei der großen geschichtlichen Unwissenheit der Scholastik lag der Schwerpunkt in der philosophischen Gedankenführung. Die geschichtlichen Argumente der Publizisten aller Richtungen sind bedeutungslos. Schließlich mußte sich der ganze theoretische Streit zwischen Papsttum und Kaisertum dahin auflösen, daß die einen die völlige Unterordnung der weltlichen Herrschaft unter das Papsttum verlangten, die andern an der Gleichberechtigung beider Gewalten festhielten und wieder andere die Untergrabung der geistlichen Gewalt überhaupt forderten. Dante blieb dem mittelalterlichen Ideale treu. Er versagt den päpstlichen Parteigängern die Gefolgschaft, bekämpft die literarischen Freunde Philipps des Schönen und meidet die zersetzenden Argumente, die später in der Umgebung Ludwigs des Bayern aufgestellt wurden. Was für das Gastmahl und die Komödie gilt, besteht auch für die Monarchie zurecht. Dante hat sich nie auf den schwankenden Boden des niedergehenden Mittelalters gestützt, sondern mit glücklicher Hand nach seinen starken und hohen Gedanken gegriffen. Die Monarchie Dantes ist ein Traum, aber neben der päpstlichen Theorie die einzige, die dem theokratischen Ideale entsprach und logisch durchgedacht war. Sie will ebenso wie die Komödie eine Mahnung an die Zeit und die Menschheit sein. Sie ist mit einem beispiellosen Optimismus geschrieben, ein letztes Aufflammen eines edeln ghibellinischen Ideales, das in der praktischen Politik Schritt um Schritt verdrängt und ausgerottet ward. Die intellektuelle Veranlagung der Scholastik mißachtete die Untersuchung der Einzelursachen und beschäftigte sich lieber mit den allgemeinsten Prinzipien. So ist auch die Monarchie eine prinzipielle Untersuchung, die auf die

wirklichen politischen Veränderungen kaum ein Licht wirft und nur nach den letzten Prinzipien zielt. In solcher Art hat sie mit der aristotelischen Metaphysik große Ähnlichkeit, die von den einzelnen Seinsgestaltungen gänzlich absieht und nur nach den Prinzipien des Seienden als solchen forscht.

Dante teilt sein Werk in drei Bücher, von denen das erste das Fundament legt und die Notwendigkeit einer weltumspannenden Monarchie zu beweisen sucht. Als Motiv zur Abfassung dieser Schrift nennt Dante nur die innere Verpflichtung, die ein staatsmännisch geschulter Mann seiner Mitwelt gegenüber hat. Neben diesem sittlichen Motiv der Nächstenliebe betont er noch mit stolzem Bewußtsein die Genugtuung, daß er als Erster eine fundamentale Frage in Angriff nehme. Diese Versicherung werden wir Dante glauben können, auch wenn wir der Vermutung folgen, daß er die Schriften Engelberts und Jordans und das ganze Heer der guelfischen Publizistik gekannt hat. Die französischen Guelfen leiteten, soweit sie philosophisch geschult waren, aus einem philosophischen Prinzip nur die Notwendigkeit eines Königtums ab.

Dante definiert die Monarchie als die Herrschaft eines einzelnen über alle in der Zeit und in allem und über alles, was von der Zeit umschrieben wird (Kap. 2). Nachdem er die Untersuchung über die Monarchie als getreuer Aristoteliker in das Gebiet der praktischen Wissenschaften gewiesen hat, die nicht auf die theoretische Betrachtung, sondern auf das richtige Handeln zielen, betont er, daß die Untersuchung vor allem nach einem Prinzip trachten muß, das bei praktischen Fragen im letzten Zwecke ruht. Dante statuiert für die ganze Menschheit einen diesseitigen Kulturzweck, den es auszuwirken gilt, nicht nur in zeitlicher Aufeinanderfolge, sondern so, daß jeden Augenblick die gesamte Anlage des möglichen Verstandes in die Wirklichkeit umgesetzt ist (Kap. 3). Es ist also ein immanenter Weltzweck vorhanden, averroistisch gesprochen eine Weltpotenz, die ihrer Verwirklichung mit Notwendigkeit entgegensieht. Das notwendige Prinzip für diese

Entwicklung ist der Weltfriede. Für die einzelne wie für die gesamte Glückseligkeit ist er die notwendigste Voraussetzung. Auf dieses Prinzip vom Weltfrieden führt Dante sämtliche Beweisgründe für den ersten Satz seiner Monarchie zurück. Im einzelnen stützt er ihn durch folgende Argumente:

1. Wo eine Mehrheit auf ein einziges Ziel hingerichtet ist, muß es einen geben, der die Führung übernimmt. Das ist in jedem Organismus der Fall, vor allem in jedem politischen (Kap. 5).

2. Der Ordnung der einzelnen Teile zu ihrem Ganzen entspricht das Verhältnis dieser Ordnung zur nächst höheren und höchsten (Kap. 7).

3. Nach dem Wortlaut der Schrift schuf Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis. Diese Ähnlichkeit erreicht dann die höchste Stufe, wenn die Menschheit eine Einheit unter einem einzigen Monarchen bildet (Kap. 8).

4. Ein Sohn fährt dann am besten, wenn er seinem vorbildlichen Vater folgt. Der Mensch ist der Sohn des Himmels. Dieser aber wird nur von einem einzigen Beweger bewegt. Darum ist die beste Verfassung für die Menschheit eine Monarchie (Kap. 9).

5. Wo es einen Streitfall geben kann, muß ein oberster Richter sein. Die höchste Instanz, auch über Könige, ist der Monarch (Kap. 10).

6. Die Welt ist dann in bester Verfassung, wenn die Gerechtigkeit in ihr die stärkste Macht ist. Dies ist aber nur in der Monarchie der Fall. Der Monarch allein kann der Gerechtigkeit zum Siege verhelfen, weil er alle Macht hat, und er will es, weil ihm die Begehrlichkeit fehlt, da er alles schon besitzt (Kap. 11).

7. Die Menschheit genießt dann die größte Freiheit, wenn sie unter einem Monarchen steht, weil der Monarch ganz im Dienste der Menschheit aufgeht und die Untertanen nicht seinen persönlichen Zwecken dienstbar macht (Kap. 12).

8. Nur wer selbst die besten Vorbedingungen zum Regieren hat, kann auch andere damit ausrüsten. Das ist nur beim

Monarchen der Fall, weil er am meisten Urteil und Gerechtigkeit besitzt (Kap. 13).

9. Was durch **ein** Ding geschehen kann, geschieht besser durch dieses eine als durch mehrere. Darum ist eine Monarchie das Zweckmäßigste, wenn auch damit nicht gesagt sein soll, daß der Monarch selbst in die einzelnen Angelegenheiten eingreife (Kap. 14).

10. Nach den ontologischen Grundgesetzen sind Einheit und Güte die höchsten Wesensbestimmungen des Seienden. Also ist in jeder Gattung stets das am besten, was am meisten eine Einheit darstellt (Kap. 15).

11. Der Sohn Gottes wollte im Zeitalter einer vollkommenen Monarchie geboren werden, in der ein allgemeiner Friede herrschte (Kap. 16).

Diese einzelnen Argumente für die Notwendigkeit einer Monarchie muten uns als Spielereien einer irregegangenen Logistik an. Kein einziger dieser Beweise, auf die Dante so viel Mühe verwendet, schlägt ein. Sie wären alle miteinander schwach, wenn der scholastische Staatstheoretiker an die Spitze seiner Schrift nicht jenen bedeutsamen Grundgedanken gestellt hätte, daß es ein festgefügtes Diesseits gibt mit einem immanenten Zweck. Der Gedanke ist aristotelisch; er findet sich auch in der Staatslehre des Thomas, aber in dieser Form wird er nirgends in der gesamten staatstheoretischen Streitliteratur ausgesprochen[1]. Das erste Buch der Monarchie begründet die Notwendigkeit eines weltumfassenden Imperiums aus dem in der Welt ruhenden Kulturzweck, dessen Entfaltung den Weltfrieden braucht, der nur unter einem Monarchen gesichert ist. Freilich ist Dantes ideale Monarchie ein Phantom. Die scholastische Vorliebe für den Allgemeinbegriff veranlaßt ihn, den wirklichen, individuellen Feinden der mittelalterlichen Einheit einen Schemen entgegenzustellen, der im begrifflichen Besitze der ganzen Welt und aller dianoëtischen und ethischen Tugenden ist.

[1] Vgl. die näheren Ausführungen im Kommentar.

Das zweite Buch der Monarchie nimmt das Ergebnis des ersten Buches auf und sucht den Beweis für die Notwendigkeit eines römischen Imperiums als Weltmonarchie zu erbringen. Dante hält an der Kontinuität des römischen Reiches fest, das ohne Veränderung seines wesentlichen Inhaltes seit dem Tage seiner Begründung durch die Geschichte gegangen ist. Die nationale Zugehörigkeit des Kaisers ist nebensächlich. Einmal Kaiser geworden, ist er der oberste Leiter des Imperium Romanum, oder was gleichbedeutend ist, der Beherrscher der Welt. Denn das galt dem Mittelalter als unbestrittene Tatsache, daß unter Kaiser Augustus die ganze damals bekannte Welt dem römischen Willen untertan war. Es handelte sich nur um den Nachweis, daß die Weltherrschaft vom römischen Volke auf rechtmäßige Weise erworben wurde. Dante nennt nirgends den gefährlichen Gegner, der aus der Geschichte des römischen Volkes eine Heerschau von Kämpfen und Gewalttaten gemacht hatte. Dennoch ist dieses zweite Buch der Monarchie eine Streitschrift gegen Augustinus und seine Nachbeter. Dieselben Ereignisse, die hier als fluchwürdige Taten gebrandmarkt werden, benützt Dante als Fingerzeig der göttlichen Vorsehung, die ihre unsichtbare Kraft in der Entstehung des römischen Weltreiches sichtbar werden ließ.

Auch im zweiten Buche strebt die Untersuchung ein Prinzip zu finden, auf das sich sämtliche Einzelbeweise zurückführen lassen. Wenn es sich um die Rechtmäßigkeit der römischen Weltherrschaft handelt, steht an erster Stelle die Frage, wann etwas als rechtmäßig zu gelten habe. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit einer Handlung fällt aber mit der Frage zusammen, ob eine Handlung dem Willen Gottes entspricht. Recht ist all das, was mit dem Willen Gottes in Harmonie steht. Auf dieses Prinzip müssen sich alle Beweisgänge stützen. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit des römischen Imperiums wird zum Nachweis, daß Gottes Wille selbst in der Entstehung und im Werdegang der römischen Weltherrschaft zum Ausdruck kommt (Kap. 2). Als erster Stützpunkt gilt

ein aristotelischer Gedanke, daß dem edelsten Volke vor allen andern die Herrschaft gebühre. Dieses ist das römische. Den Beweis führt Dante aus seinem Adelsbegriff (nobiltà), der in der Monarchie anders lautet als im Gastmahl[1]. Das römische Volk hat die berühmtesten Ahnen. In seinem Stammvater Äneas vereinigte sich der Uradel der drei Weltteile Europa, Asien und Afrika. Durch seine Heiraten begründete er wiederum den Anspruch auf die ganze Welt (Kap. 3). Allein Gott selbst hat mit Wundern in den Werdegang des römischen Reiches eingegriffen. Dafür legen die Berichte des Livius und Vergil Zeugnis ab (Kap. 4).

2. Das römische Volk hatte bei der Eroberung der Welt das allgemeine Wohl im Auge. Der Beweis wird durch die Geschichte der römischen Helden geführt. Wer aber dem allgemeinen Wohle dient, zielt auch nach dem Rechte (Kap. 5).

3. Wer dem Zwecke des Rechtes dient, dessen Verfahren ist rechtens. Das römische Volk hatte bei Eroberung der Welt diesen Zweck im Auge. Also ist seine Weltherrschaft rechtmäßig (Kap. 6).

4. Das römische Volk war von Natur aus zur Weltherrschaft bestimmt. Also ist sein Imperium rechtmäßig (Kap. 7).

5. Das Volk, das im allgemeinen Wettkampf um die Weltherrschaft obsiegte, erzielte diesen Erfolg auf Grund eines Gottesurteils (Kap. 9).

6. Was man im Zweikampf erwirbt, wird rechtmäßig erworben (Kap. 10).

7. Das römische Volk hat in einem regelrechten Zweikampf die Weltherrschaft erworben (Kap. 11).

8. Christus hat durch seine Unterwerfung unter das kaiserliche Edikt die Rechtmäßigkeit der römischen Herrschaft anerkannt (Kap. 12).

9. Christus hat das Todesurteil aus den Händen des römischen Richters entgegengenommen. Also hat er die richterliche Gewalt des römischen Reiches anerkannt (Kap. 13).

---

[1] Conv. 4, 20 (Sauter 338).

Der Inhalt des zweiten Buches ist noch mehr als der des ersten eine Summe von Trugschlüssen. Dante springt über tatsächliche, geschichtliche Ergebnisse hinweg und vergewaltigt die Geschichte. Allein diese Philosophie der Geschichte war dem Mittelalter geläufig und durch die Auslegung der Heiligen Schrift geheiligt. Nach der Vision Daniels glaubte man festhalten zu dürfen, daß der Entwicklungsgang der Erde mit der Herrschaft der vier Weltreiche zusammenfalle. An letzter Stelle und in der Fülle der Zeiten erschien das Imperium Romanum. Unter seinem Szepter ging die Welt ihrem Untergange entgegen. Nach solcher Auslegung war dieses Reich kein Werk des Zufalls, sondern ein Wunderwerk der Vorsehung, die über jedem einzelnen Stadium der Entwicklung die schützende Hand hielt. In gleicher Weise war auch das römische Volk von Gott dazu auserwählt, seinen Willen der Menschheit zu offenbaren. Dieser tiefen theologischen Geschichtsauffassung verband sich noch ein anderes Moment. Trotz der mangelhaften historischen Denkweise war den Römern nie das Bewußtsein entschwunden, daß sie bei der Kaiserkrönung eine maßgebende Rolle zu spielen hatten. Der geschichtliche Vorgang vom Jahre 800 war nie ganz vergessen worden. Damals hatte sich die respublica Romana mit ihrem höchsten Bürger, dem Papste, wieder einen Kaiser gegeben. Das Recht der Kaiserernennung, damals spontan vom Volke ausgeübt und vom Papste gesegnet, war nie aus dem Bewußtsein der Römer gewichen, obwohl die Translationstheorie das Papsttum zur Quelle des Kaisertums machte und das deutsche Erbrecht und Wahlrecht die Kaiserernennung ganz den Händen des römischen Volkes entwunden hatte. Nach Dantes Überzeugung ist nur das römische Volk und die in ihm waltende Kraft Gottes die Quelle des Kaisertums. Das alte munizipale Recht des römischen Volkes auf das Imperium bestätigt und bekräftigt Dante durch seine Geschichtsauslegung im zweiten Buche der Monarchie.

Den weitaus wichtigsten Teil des ganzen Werkes enthält das dritte Buch. Die Frage nach dem Verhältnis von Kaiser-

tum und Papsttum ist für einen Laien um so gefährlicher, da er sich wesentlich in Gegensatz zu Klerikern und zur kirchlichen Autorität setzt. Dante ist sich dessen wohl bewußt und verankert daher seine Stellung in einer feierlichen biblischen Einleitung. Er kennt auch die Gesinnung seiner Gegner in der dritten Frage. In den ersten zwei Fragen mag eine tatsächliche Unwissenheit vorliegen. Diese kann durch Belehrung geheilt werden. Die Leugner einer unabhängigen Kaisergewalt aber folgen einer Tendenz, die keiner Belehrung zugänglich ist. Gegen die Forderung des dritten Buches wendet sich der Widerstand aller Parteirichtungen. Die französischen Guelfen leugneten die Notwendigkeit einer Weltmonarchie überhaupt und hielten ein unabhängiges nationales Königtum für die beste Regierungsform. Aus demselben Grunde sträubten sie sich auch gegen die zweite Forderung Dantes. Zumeist lehnten sie auch die Abhängigkeit der kaiserlichen Gewalt von der päpstlichen ab, um die Selbständigkeit der königlichen Gewalt Frankreichs um so sicherer feststellen zu können. Die ersten zwei Bücher der Monarchie sind gegen die Guelfen gerichtet, mochten sie, wie die französischen, für ihr nationales Königtum, oder wie die italienischen, für die Unabhängigkeit ihrer Stadtrepubliken von kaiserlicher oder päpstlicher Bevormundung kämpfen. Das dritte Buch aber richtet sich besonders gegen kuriale Gegner, die weder die Notwendigkeit noch das Wesen des Kaisertums leugneten, sondern nur eine Abhängigkeit vom Papsttum verlangten. Dante teilt hier die Gegner in drei Gattungen. In erster Reihe stehen der Papst und die Bischöfe, die in wohlgemeintem kirchlichem Eifer eine Unterwerfung des Imperiums unter das Sazerdotium verlangen. Bei ihnen fehlt es nicht an der bona fides. Darum gilt das dritte Buch ihnen und ihren Rechtsansprüchen auf die Gewalt des Kaisertums. An zweiter Stelle werden unter heftigen Schmähungen Gegner genannt, die sich Söhne der Kirche heißen und doch den Teufel zum Vater haben. Nach den ihnen zugeschriebenen Gesinnungen und Handlungen können es nur Guelfen

extremster Richtung sein, deren politische Überzeugung auf ganz andern Prinzipien fußt. Ihr politisches Gebaren erscheint um so fluchwürdiger, als sie unter dem Deckmantel der Kirchlichkeit persönlichen Gewinn suchen. Dante schließt sie aus der Untersuchung aus. Auch die dritte Gattung, die Dekretalisten, müssen ausscheiden, weil sie ihre Beweise auf untergeordnete Autoritäten stützen. Somit richtet sich die Untersuchung gegen die höchsten kirchlichen Autoritäten, und Dante versäumt nicht, zu betonen, daß er sie mit all jener Ehrerbietung anstelle, die ein frommer Sohn seiner Kirche schulde (Kap. 3). Daraus ergibt sich, daß die Ausführungen des dritten Buches im wesentlichen die Theorien treffen wollen, die von der lehrenden Kirche und ihren untergeordneten Organen verkündet wurden. Wenn auch die besondern Hinweise fehlen, so kann es doch nicht zweifelhaft sein, daß das Programm der Bulle Unam sanctam von Dante bekämpft wird.

Vor allem wendet er sich in einem destruktiven Verfahren gegen die Beweisgründe seiner Gegner, soweit sie aus Bibel, Geschichte und Vernunft genommen sind.

1. In der Zweilichtertheorie, die auch Bonifaz in der Bulle verwendet, bestreitet Dante überhaupt die Berechtigung einer allegorischen Auffassung und weist überdies im ganzen Schlußverfahren einen Formfehler nach (Kap. 4).

2. Ebenso verhält es sich mit der Behauptung, Levi und Juda im Alten Testament und ihr gegenseitiges Verhältnis seien für die Stellung des Priestertums zum Kaisertum maßgebend (Kap. 5).

3. Mit der Geschichte von der Ein- und Absetzung des Königs Saul durch Samuel findet sich Dante durch eine Distinktion ab. Samuel hat nicht als Stellvertreter, sondern als Bote Gottes gehandelt (Kap. 6).

4. Dante bestreitet auch die allegorische Auslegung der Opfergaben der Heiligen drei Könige, Gold und Weihrauch, als Sinnbilder der geistlichen und weltlichen Gewalt und weist auch in diesem Schlußverfahren einen Formfehler nach (Kap. 7).

5. Ferner bekämpft er die Auffassung, die in der Binde- und Lösegewalt Petri eine Herrschaft über alle geistlichen und weltlichen Angelegenheiten sieht, und beschränkt das Herrenwort auf das geistliche Schlüsselamt (Kap. 8).

6. Gegen die Zweischwertertheorie wird geltend gemacht, daß die maßgebende Bibelstelle nur nach ihrem buchstäblichen Sinne ausgelegt werden dürfe, im übertragenen Sinne aber ganz anders laute (Kap. 9).

7. Unter den geschichtlichen Argumenten steht an erster Stelle die konstantinische Schenkung. Dante bestreitet nicht ihre Echtheit, erklärt sie aber für ungültig und unmöglich. Sie steht mit dem Wesensbegriff des Kaisertums in Widerspruch, dessen Amt es eben ist, die Menschheit unter einem einzigen Wollen und Nichtwollen zusammenzufassen. Sie wäre auch ein Verstoß gegen das menschliche Recht. Eine Zerstückelung der kaiserlichen Rechtsgewalt ist auch deshalb unmöglich, weil das Amt zeitlich früher und unabhängig von seinem Inhaber ist. Endlich ist die Kirche kraft göttlichen Verbotes überhaupt unfähig, weltliche Güter herrschend zu besitzen, sie kann nur unbeschadet der Oberaufsicht des Weltmonarchen die ihr überwiesenen weltlichen Güter für ihre kirchlichen Bedürfnisse und im Dienste der Armen verwenden (Kap. 10).

8. Die in der Translationstheorie nahegelegte Übertragung des Kaisertums von den Griechen auf die Franken kraft päpstlicher Autorität untersucht Dante nicht auf ihre geschichtliche Wahrheit, sondern bezeichnet sie kurzweg als Usurpation eines Rechtes, wodurch noch lange kein Recht geschaffen werde (Kap. 11).

9. An letzter Stelle im destruktiven Teile wird ein Vernunftbeweis der Gegner bekämpft. Der ontologische Grundsatz: Alles, was zu einer Art gehört, muß sich auf ein Einziges zurückführen lassen, wird durch eine Distinktion näher beleuchtet und seine Anwendung auf das Verhältnis von Papst und Kaiser in richtiger Weise eingeschränkt (Kap. 12).

Den positiven Teil der Untersuchung eröffnet Dante mit dem Satze, daß das Kaisertum schon zu einer Zeit wirksam war, da die Kirche und das Papsttum noch nicht existierten. Demnach ist eine Abhängigkeit des Kaisertums vom Papsttum ausgeschlossen. Dafür werden auch biblische und geschichtliche Beweise erbracht (Kap. 13).

Die Kirche vermag durchaus keinen Beweis zu erbringen, daß sie die kaiserliche Gewalt rechtmäßig übertragen könne. Sie kann sich auf keine göttliche Verordnung stützen. Die Bibel enthält sogar ein ausdrückliches Verbot für die Priester, sich in weltliche Sorgen zu stürzen. Sie ist auch nicht durch irgend einen Kaiser oder einen gemeinsamen Völkerbeschluß in den Besitz der kaiserlichen Gewalt gekommen. Noch weniger kann sie sich eine solche Würde selbst gegeben haben (Kap. 14).

Endlich widerspricht es der Natur der Kirche, die den mystischen Leib Christi darstellt, die weltliche Gewalt und die Sorge für das irdische Reich zu übernehmen. Christus selbst hat eine weltliche Gewalt vor Pilatus abgelehnt (Kap. 15).

Der Mensch ist seiner doppelten Natur entsprechend auf ein irdisches und ein ewiges Ziel hingeordnet, oder was gleich viel bedeutet, für eine irdische und eine ewige Glückseligkeit bestimmt. Zu verschiedenen Zielen führen aber auch verschiedene Mittel. Darum kommt dem Kaiser ebenso wie dem Papst eine getrennte, selbständige Gewalt zu. Diese ist ihm unmittelbar von Gott übergeben. Daran ändert die durch Zeit und Geschichte entstandene Wahl durch die Kurfürsten nichts (Kap. 16).

Es wurde schon auf den doppelten Charakter der Monarchie hingewiesen. Ihrer Entstehungsgeschichte nach fällt sie unter die Erzeugnisse der Streitliteratur, nach Problemstellung und Gedankenführung aber gehört sie zu den systematischen und merkwürdigen Versuchen, den wahren und idealen Staat zu schildern. Dante gehört in die Schar derer, die mit Plato zielbewußt die Lehre vom Idealstaat begründeten. Die drei Bücher der Monarchie enthalten ein System der Staatslehre

von großen Gesichtspunkten aus, als deren Gesamtinhalt der Dichter hätte bezeichnen können: Die Menschheit ist dann am besten regiert und erreicht ihren irdischen Kulturzweck, wenn das römische Imperium in der Hand eines einzigen Weltmonarchen in völliger Unabhängigkeit alle irdischen Verhältnisse beherrscht. Dante verfolgt mit blinder Folgerichtigkeit eine Utopie, wie sie größer nie ausgedacht wurde. Dem wandernden Philosophen, der einst im Rate von Florenz mit Scharfsinn die einzelnen politischen Vorgänge betrachtete und gleichsam eine induktive Politik betrieb, waren alle Zügel einer Regierungsmöglichkeit aus den Händen gerissen worden. Dennoch wissen wir, daß er bis in seine letzten Lebenstage seinen Mann in verwickelten diplomatischen Angelegenheiten stellte. Allein der Sohn der Scholastik philosophierte ebenso wie seine großen Meister über die wirklichen Lebensgebilde hinweg und verstieg sich als politischer Reformator in eine Sphäre, in die ihm das Leben nicht nachfolgte. Seinen Universalismus, der die stärkste Triebfeder seiner politischen Streitschrift ist, schöpfte er aus zwei Quellen. Nur das Christentum konnte dem Mittelalter und Dante die Idee einer die Welt umspannenden Herrschaft erstehen lassen. Die eine Menschheit, geboren von einem Elternpaare, zerstreut über diese eine Erde, ward berufen, die Erlösungstat von Golgotha sich anzueignen. Ein Gott, ein Glaube und eine Taufe galt für die ganze Erde. Die Differenzierung der Menschheit in selbständige, abgeschlossene Gebilde mit einem eigenen Ziele konnte vor dem weiten kosmopolitischen Denken des Christentums nicht bestehen. Die Betrachtung der Welt in der religiösen Teleologie schuf eine gewaltige Einheit. Die Propaganda des Glaubens aber rief ohne weiteres nach einem Schutzherrn und Führer der gesamten Christenheit. So war es nicht Sache des Zufalls, daß die gesamte damals bekannte Welt dem römischen Kaiser huldigte. Dante hat ebenso wie sein Zeitalter die Philosophie der Geschichte theologisch gefärbt. Die römische Weltmonarchie unter Augustus war eine Wirkung der göttlichen Vorsehung; nur unter der besten

Regierungsform konnte der eingeborne Sohn Gottes leben und sterben. Das römische Imperium hat aber zu keiner Stunde zu leben aufgehört. Nur der Träger dieser Krone hat gewechselt. Dante läßt auch die Möglichkeit offen, daß die Form der Übernahme, die zu seiner Zeit durch die Wahlfürsten bewerkstelligt wurde, eine völlige Änderung erfahren könne. Die Tatsache aber, daß die ganze Welt unter die Herrschaft eines einzigen Monarchen gehöre, bleibt für ihn unangetastet. Diese Überzeugung, die Dante aus den religiösen Grundlagen des theokratischen Mittelalters nahm, wurde ihm durch eine philosophische Erwägung gefestigt. Die aristotelische Philosophie, besonders in ihrer arabischen Umbildung, legte den Gedanken nahe, das gesamte Diesseits als eine Summe von Potenzen zu betrachten, deren Aktuierung eben das Ziel dieser Weltwirklichkeit war. Neben die religiöse Einheit, der die Menschheit zugeführt werden sollte, stellte sich die philosophische; zum ewigen Ziele, dem Himmel, gesellte sich als ebenbürtiger Faktor die irdische Glückseligkeit oder der menschliche Kulturzweck.

Aus solchen Erwägungen ist Dantes Begriff der Weltmonarchie geboren. Der Weltmonarch ist zur ethischen Größe geworden. Dantes Monarchie ist, ohne daß es ihr Schöpfer wollte, gerade darin für das Mittelalter grundstürzend geworden, daß sie vor allem auf die festgegründete Erde mit ihrem immanenten Kulturzweck weist, und daß sie den Weltbeherrscher zum Schöpfer und Hüter geistiger und sittlicher Güter macht. Bisher war es die Kirche allein, die sich als unbeschränkte Hüterin der geistigen und sittlichen Interessen fühlte. Nun werden die philosophischen Unterweisungen (philosophica documenta) dem Monarchen als geistiges Schwert zugewiesen. Er steht als selbständiger Herrscher in der Sphäre des Wissens, während die Kirche im Lichte der Offenbarung wandelt und wirkt. So hat Dante das ewige Problem von Kirche und Staat zu lösen versucht. Seine Monarchie ist ein kostbarer Versuch. Die stärkste Voraussetzung aber ist der Glaube an die völlige Harmonie von Wissen und Glauben.

Entstehungszeit der Monarchie.

Die Frage nach der Entstehungszeit der Monarchie ist noch immer brennend. Eine alle Zweifel ausschließende Lösung wird sich wohl auch niemals finden. Die politische Schrift Dantes steht mit einer trockenen Sachlichkeit inmitten seiner übrigen Werke. Es sind nur ganz spärliche und dunkle Sätze vorhanden, die sich bei einiger Gewaltsamkeit geschichtlich deuten lassen. Vor allem fehlen uns völlig jene Hinweise, die wir im Gastmahl so willkommen finden und so leicht geschichtlich verwerten können. Dort herrscht noch eine selbstgefällige Gesprächigkeit, hier ist alles sachlich, die Person verschwindet ganz hinter dem Werke. Man hat es zumeist unterlassen, einen inneren Vergleich zwischen Gastmahl und Monarchie zu ziehen. Zum allermindesten wären unzählige Verirrungen in der Datierung der Monarchie nicht erfolgt. Franz Xaver Kraus hat in jenem köstlichen Abschnitte seines Werkes, in dem er die politischen und kirchenpolitischen Ideen Dantes nach Inhalt und Wirkung darstellt, auch die Geschichte der Datierungsversuche der Monarchie geschrieben und die Danteforschung auch in dieser Frage um ein Bedeutendes entlastet.

Vor allem sind die Versuche von Maaß und Prompt, die Urheberschaft Dantes an der Monarchie zu leugnen, als Früchte einer irregegangenen Kritik zu brandmarken[1]. Wer die Schreibart Dantes kennt, ist keinen Augenblick darüber im Zweifel, daß die Monarchie ein vollbürtiges Kind seines Geistes ist. Das Gastmahl vermittelt mehr den Zugang zur Göttlichen Komödie und ist ihre Eingangspforte. Die Grundsätze der Monarchie aber gehören zum Wesensbestand des hohen Liedes, das der Rettung der Gesamtheit dienen soll.

In gleicher Weise sind die Versuche all derer verfehlt, die Dantes Monarchie vor seinem Exil oder kurz nachher, oder wie sich Grauert ausdrückt, an der Schwelle des neuen

[1] Vor Kraus hat namentlich Hermann Grauert mit beiden gründlich Abrechnung gehalten (Zur Danteforschung: Historisches Jahrbuch, München 1895, 510 ff).

Säkulums auf der Mittagshöhe seines Lebens entstehen lassen [1]. Wittes Argumentation für dieselbe Ansicht wird von Kraus mit Recht als oberflächlich bezeichnet [2]. Grauert hingegen hat das Verdienst, mit Nachdruck auf die äußeren Motive der Abfassung der Monarchie hingewiesen zu haben. Die Danteforschung hat von ihm die Überzeugung übernommen: „Die Monarchie muß geschrieben sein zu einer Zeit, als die päpstliche Bestätigung eines römisch-deutschen Königs in Frage stand, von der päpstlichen Kurie aber unter Hinweis auf ein bevorstehendes Rechtsverfahren versagt wurde." [3] Grauert verfällt aber darin einem Irrtum, daß er diesen geschichtlichen Tatbestand nur im Jahre 1300/01 vorfindet, da Bonifaz VIII. mit dem „deutschen Albrecht" in Verhandlungen lag und ihm die Bestätigung als König der Römer verweigerte. Der berühmte Satz der Monarchie (2, 12): dum simulando iustitiam executorem iustitiae non admittunt, will tatsächlich alle die kurialen Bestrebungen geißeln, die jedem neugewählten Kaiser den Antritt seiner Herrschaft erschwerten oder durch Abgabe von Zugeständnissen erst möglich machten. Albrecht hätte die päpstliche Bestätigung durch die Abtretung Toskanas an den Kirchenstaat erkaufen sollen und zog sich durch seine Weigerung den Widerstand Bonifaz' VIII. zu [4]. Allein Dante hat mit seiner Apologie des Kaisertums nicht in diesen Streit eingegriffen. Auf die schwerwiegenden äußeren Gründe hat Kraus aufmerksam gemacht. Die Verteidigung der kaiserlichen Rechte hätte Dante mitten in den stürmischen Monaten führen müssen, die seiner Verbannung unmittelbar vorausgingen oder folgten. Hierzu hätte er unmöglich die notwendige Muße finden können. Auch die Berücksichtigung der Bulle Unam sanctam, die tatsächlich vorliegt, hätte nicht erfolgen können. Allein diese äußeren Argumente bedeuten gar nichts gegen den schwerwiegenden Umstand, daß Dante im Jahre

[1] Historisches Jahrbuch 1895, 544. [2] Kraus, Dante 275.

[3] A. a. O. 538.

[4] Dieser Widerstand des Papstes hörte mit dem 30. April 1302 auf, da Bonifaz tatsächlich Albrecht die Bestätigung verlieh.

1300 gar nicht im stande war, ein Werk wie die Monarchie zu schreiben. In der Einführung zum Gastmahl wurden die geistigen Voraussetzungen geprüft, die Dante für dieses Werk mitbrachte, und insbesondere die philosophischen Grundlagen untersucht. Demzufolge wurde das Gastmahl als die Frucht erneuter philosophischer Studien in Bologna und Padua erkannt, nachdem das Neue Leben mit den philosophischen Mitteln geschrieben wurde, die durch die überhitzte, dreißig Monate dauernde Beschäftigung mit der Philosophie nach dem Tode Beatrices gegeben waren[1]. Vom Gastmahl wissen wir, daß es gegen 1310 verfaßt wurde, vom Neuen Leben nehmen wir mit guten Gründen an, daß es in den zwei letzten Jahren vor 1300 zusammengestellt wurde. Den Bildungsgrad des Neuen Lebens kennen wir, da uns Dante selbst gesteht, daß er vor seiner ersten Beschäftigung mit der Philosophie, die nach dem Tode Beatrices einsetzt, nicht einmal Cicero und Boethius gekannt habe. Im Jahre 1300 war Dante völlig unfähig, ein Buch wie die Monarchie zu schreiben. Es fehlten ihm hierzu die wissenschaftlichen Voraussetzungen. Diese hat er sich erst in enzyklopädischer Form, wenn auch nicht in allweg geklärt, im Gastmahl erworben. Vom Gastmahl zur Monarchie ist ein weiter Schritt. Aus dem unruhigen Liebhaber der Philosophie ist ein ernster, geläuterter Gelehrter geworden, dem Ruhe und Objektivität nicht mehr fehlen, und der die Probleme aus allem persönlichen Schlingwerk heraushob. Die Monarchie kann also unmöglich in das Jahr 1300 verlegt werden.

Die Verlegung der Monarchie in die Zeit Heinrichs VII. und Klemens' V. kann gleichfalls ernstlich nicht versucht werden, da zwischen beiden kein epochemachender Konflikt ausbrach und der Papst gleich zu Anfang die Bestätigung erteilte. Das spätere tatsächliche Zerwürfnis zwischen Kaiser und Papst führte zu keinem Entscheidungsschlage, da der Kaiser durch einen jähen Tod von der Verteidigung seiner kaiserlichen

[1] Sauter, Dantes Gastmahl 57.

Rechte abberufen wurde. Es fehlten sonach für diese Zeit die Voraussetzungen, die zur Abfassung der Monarchie führten.

Dante läßt keinen Zweifel darüber bestehen, an wen er den wichtigsten Teil seines Werkes gerichtet wissen will. Mon. 3, 3 betont er ausdrücklich, daß er nur gegen jene kämpfe, die aus Eifer für ihre Schlüsselgewalt an der Superiorität des Papsttums festhalten. Es ist somit die höchste kirchliche Autorität, gegen die er sich, wenn auch mit aller Ehrfurcht, wendet. Die letzte denkwürdige päpstliche Äußerung über Papsttum und Kaisertum, die für Dante in Frage kommen kann, war aber die Bulle des Papstes Johann XXII. vom 31. März 1317, in der mit all den Argumenten, gegen die Dante kämpft, die völlige Vereinigung der irdischen und himmlischen Macht in den Händen des Papstes verkündet wurde. Dante hat in den weltberühmten Streit zwischen Papst Johann XXII. und Ludwig dem Bayern eingegriffen und damit selbst diesem Streite, der im wesentlichen literarischer Natur war, den Charakter aufgedrückt. Die Sache der Ghibellinen war durch die unglückselige Doppelwahl von neuem in den Vordergrund gedrängt, und die beiderseitigen Reichsvikare walteten trotz des päpstlichen Widerspruches der kaiserlichen Rechte. Dante hat sich, wie die unsichere Sprache der Monarchie beweist, äußerlich für keinen der beiden Rivalen um die Kaiserkrone entschieden, aber er bedauert die zwiespältige Wahl vom Jahre 1314 und verteidigt den göttlichen Beruf der Wahlfürsten: electores quin potius denunciatores divinae providentiae (Mon. 3, 16), mögen sie gleich in der Erfüllung ihres Amtes nicht übereinstimmen.

Man wird der geschichtlichen Bedeutung der Monarchie nur dann gerecht, wenn man sie als eine Gesamtabrechnung mit den Gegnern der römischen Weltherrschaft betrachtet. Hierfür hat Dante den Zeitpunkt der Bulle Johanns XXII. gewählt, cui in persona beati Petri terreni simul et coelestis imperii iura ipse Deus commisit[1]; Dantes Monarchie ist letzten

[1] Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom VI 110.

Endes der Protest eines mittelalterlichen Christen gegen die Verzerrung der Grundlagen, auf denen sich das abendländische Kaisertum deutscher Nation erhob.

Auf die spätesten Lebensjahre Dantes weisen endlich die inneren Charakterzüge der Monarchie. Die unpersönliche Sachlichkeit und Ruhe sind Vorzüge eines gereiften Menschen. Dante hat die sprunghafte Selbstverteidigung des Gastmahles verlassen, weil ihm zum Bewußtsein gekommen war, daß die Sicherheit des eigenen Gewissens eine Rechtfertigung vor andern entbehren kann. Die Monarchie besitzt eine tiefere Art der Persönlichkeit. Dazu dienten jene Jahre, die Dante bereits für seine Komödie verwendet hatte. Die Monarchie zeigt aber auch eine gründlichere Kenntnis der Philosophie im Dienste der Theologie. Im Gastmahl stehen beide unvermittelt nebeneinander, in der Monarchie reflektiert der Politiker über die beiderseitigen Ziele und Grenzen.

Ausgaben und Literatur zur Monarchie.

Die Monarchie hatte bei weitem nicht unter der Vereinsamung zu leiden wie das Gastmahl. Das politische Interesse begleitete sie gleich nach ihrer Entstehung. Die Beachtung im kaiserlichen Lager förderte sie, und der Widerspruch der kurialen Kreise ließ sie nicht untergehen. Es darf als ausgemacht gelten, daß Dante in Deutschland und in Italien die Aufmerksamkeit weiterer Kreise zuerst durch seine Monarchie an sich gerissen hat. Die streitbaren Franziskaner im Lager Ludwigs des Bayern zogen zuerst den Verfasser der Monarchie zu Rate. Von Occam wird ausdrücklich berichtet, daß er alle Streitschriften über das Verhältnis von Papsttum und Kaisertum sammelte. So ebnete der Politiker dem Dichter Dante den Weg. Die Nachwirkungen der Monarchie hat Kraus in einem prächtigen Überblick gezeichnet [1].

[1] Dante 756 ff. Vgl. auch E. Sulger-Gebing, Dante in der deutschen Literatur bis zum Erscheinen der ersten vollständigen Übersetzung der Divina Commedia: Zeitschrift für vergleich. Literaturgeschichte VIII, Weimar 1895.

Über die handschriftlichen Grundlagen verbreitet sich Witte in den Prolegomena zu seiner kritischen Ausgabe der Monarchie: Carolus Witte, Dantis Aligherii Monarchia manuscriptorum ope emendata (Universitätsprogramme), Halle 1863—1871; danach Carolus Witte, Dantis Aligherii De Monarchia libri III. Editio altera, Vindobonae 1874; desgleichen Pietro Fraticelli, Opere minori di Dante, Firenze 1839 ff.

Handschriften der Monarchie, die wahrscheinlich schon im 14. Jahrhundert in Deutschland auftauchten, lassen sich jetzt dort nicht mehr nachweisen. Im 15. Jahrhundert wächst Dantes politische Bedeutung besonders im Nürnberger Humanistenkreise. Die erste geordnete Ausgabe der Monarchie erfolgte durch den protestantischen Basler Gelehrten Heroldt in der Offizin des Johannes Oporinus 1559 (über die Veranlassung vgl. Grauert im Historischen Jahrbuch 1895, 519). Matthias Flacius bringt in seinem Catalogus testium veritatis (Basel 1556) Bruchstücke aus der Monarchie als protestantische Waffen gegen die Kurie. Der genannte Johannes Heroldt fertigte auch die erste deutsche Übersetzung der Monarchie: „Monarchey oder das Kaiserthumb zu der wolfart diser Welt von nöten, den Römern billich zugehört und allein Gott dem Herrn, sonst niemand hafft seye, auch dem Bapst nit. Herren Dantis Aligherij des Florentiners ein zierlichs büchlein in drey teyl auszgeteilt und vor 233 Jahren zur Verteidigung der Würdin des Reiches Teutscher Nation Lateinisch beschriben, vormals nie gesehen, auch neuwes verdolmetscht Durch Basilium Joannem Heroldt", Basel 1559. Auch die zweite Ausgabe in der Basler Offizin des Johannes Oporinus ist einer antikurialen Stimmung entwachsen; sie wurde besorgt durch Simon Schardius, Basel 1566. Ein Abdruck dieser Ausgabe erfolgte durch Lazarus Zetzner, Straßburg 1609. Danach besorgte Konrad Nebenius bei Joachim Cluten einen Neudruck unter dem Titel De origine Romani imperii libellus, Offenbach 1610. Ein dritter Abdruck der von Simon Schardius besorgten Ausgabe kam 1618 in Straßburg heraus; ein Neudruck erschien Coloniae Allobrogum

(Genf) 1740. Die Ausgaben von Zatta aus den Jahren 1758, 1760 und 1772 wurden durch die erste Ausgabe von Pietro Fraticelli 1839 abgelöst, die bis in die neueste Zeit Abzüge fand. 1843 erschien die Ausgabe von Torri in Livorno, 1855 die von Bollati, 1878 in Florenz die von Giuliani Giambattista. Die beste Ausgabe, unendlich wertvoll wegen ihres kritischen Apparates, ist die von Karl Witte, Wien 1874. Nach ihr hat Edward Moore seine Ausgabe (Oxford 1904) entworfen.

Unter den Übersetzungen steht zeitlich an erster Stelle die italienische des Marsiglio Ficino, die den meisten älteren Ausgaben, auch der Fraticellis beigedruckt ist[1]. Gleichzeitig mit ihr oder vielleicht noch früher entstand eine anonyme Übersetzung, die einen Vertreter in der Biblioteca Riccardiana in Florenz hat. Von einem andern berichtet Luzian Auvray, Les Manuscrits de Dante des bibliothèques de France, Paris 1892, 151. Die Übersetzung folgt ihrer Vorlage mit sklavischer Treue und ist für die Textkritik nicht ohne Nutzen. Am Ende des Manuskripts ist zu lesen: È scritta per me Pierozzo di Domenicho di Jachopo de Rosso et finita questo dì XVIII di giugno 1461. Die erste deutsche Übersetzung lieferte in leichter Zusammenziehung und mit Auslassung allzu spitzfindiger Argumente Johannes Heroldt, Basel 1559. Die Übersetzung von Karl Ludwig Kannegießer, Leipzig 1845, zeigt dieselbe Unkenntnis scholastischer Denkweise und Terminologie wie jene des Gastmahls. Ein besseres Gesicht trägt die Übersetzung von Oskar Hubatsch, Berlin 1872 (in der Historisch-politischen Bibliothek oder Sammlung von Hauptwerken aus dem Gebiete der Geschichte und Politik alter und neuer Zeit). Eine französische Übersetzung lieferte Sebastian Rhéal, Paris 1857, in seinem Werke Le monde dantesque. Eine englische Übersetzung fertigte Richard William Church, London 1879; eine andere stammt von P. H. Wicksteed, translated and anno-

[1] Witte hat fünf Handschriften dieser Übersetzung eingesehen; Auvray (S. 151) nennt eine neue.

tated, Hull 1896. Eine neue italienische Übersetzung lieferte Francesco Perez, Studi danteschi, Palermo 1898.

Um Dantes Monarchie hat sich entsprechend der Summe der Probleme eine reiche Literatur geschart, die geschichtliche, staatsrechtliche, kirchenpolitische und theologische Ziele verfolgt. Eine gute Inhaltsangabe findet sich bei F. X. Kraus, Dante. Sein Leben und sein Werk, Berlin 1897; Scartazzini, Dantehandbuch, Leipzig 1892; Franz Hettinger, Die Göttliche Komödie des Dante Alighieri², Freiburg 1889. Eine eigene Stellung zur Monarchie behauptet die Streitschrift des Dominikaners Giovanni Vernani De potestate summi Pontificis et de reprobatione Monarchiae compositae a Dante, Bologna 1746 und Florenz 1906 (Ausg. Jarro). Über die Entstehungsgeschichte der Monarchie verbreiten sich Franz Xaver Wegele, Dantes Leben und Werke, Leipzig 1879; derselbe in der Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft VI, Freiburg 1891; Karl Witte, Danteforschungen, Heilbronn 1879; August Maaß, Dantes Monarchie (Tübinger Dissertation), Hamburg 1891; G. F. Prompt, Les Oeuvres latines apocryphes de Dante, Venedig 1893; gegen ihn Paride Chistoni, Una questione dantesca, Pisa 1896; Camillo Antona-Traversi, Sul tempo in che fù scritta la Monarchia di Dante, Neapel 1878; Paul Scheffer-Boichorst, Aus Dantes Verbannung, Straßburg 1882; Franz Kampers, Dantes Kaisertraum, Breslau 1908; derselbe, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage, München 1896; Karl Wenk, Zur Danteforschung: Historische Zeitschrift LXXVI (1896) 444 ff. Über das Verhältnis der Monarchie zur übrigen Publizistik handeln Carlo Cipolla, Il trattato de Monarchia di Dante Al. e l'opusculo de potestate regia et papali di Giovanni da Parigi: Memorie della R. Accademia di Torino, Serie II, 1892; Rosina Antonelli, L' idea guelfa e l' idea ghibellina dal dictatus Papae al libro de Monarchia, Rom 1895; H. Ouvré, De Monarchia Dantis Al. flor. Commentatio historica, Paris 1853; Giovanni Carmignani, La Monarchia di Dante. Considerazioni storiche, Pisa 1865; Francesco Lanzani, La Monarchia di Dante. Studi storici, Mailand 1854; Alessandro

d'Ancona, La poesia politica italiana ai tempi di Lodovico il Bavaro, Mailand 1885; Scaduto, Stato e chiesa negli scritti politici dal 1122 al 1347, Florenz 1882.

Über System, Inhalt und Einzelprobleme unterrichten Stedefeld, Dantes Auffassung vom Staate, von Christentum und Kirche: Jahrbuch der deutschen Dantegesellschaft III, Leipzig 1871, 179 ff; Eduard Böhmer, Über Dantes Monarchie, Halle 1866; Hermann Derichsweiler, Das politische System Dantes (Gymnasialprogramm), Gebweiler 1874; Karl Hegel, Dante über Staat und Kirche, Rostock 1872; A. E. Haigh, The political theories of Dante, Oxford 1878; Costantino Cipolla, Il papato nelle opere di Dante Al., Cassino 1900; derselbe, L'impero nella Monarchia di Dante Al., Montecassino 1900; Stefano Ignudi, Il sistema politico di Dante: Giornale arcadico II 114 ff; Hans Kelsen, Die Staatslehre des Dante Al., Wien 1905; G. B. Siragusa, La proprietà ecclesiastica secondo Dante: Giornale dantesco VII, Rom 1899, 289 ff; W. C. Schirmer, Dantes Stellung zu Kirche, Kaisertum und Papsttum, Düsseldorf 1891; Poletto, Nuove ricerche sul sistema politico-religioso di Dante: Atti dell' Accad. di Padova 1889; Karl Voßler, Die Göttliche Komödie. Ethisch-politische Entwicklungsgeschichte I², Heideberg 1907. Mit einer gewissen Tendenz arbeiten F. Scolari, Avviamento allo studio della Monarchia di Dante, Vicenza 1835; derselbe, Difesa di Dante in punto di religione e costume, Belluno 1836; C. A. Arendt, De Dante scriptore Ghibellino, Bonn 1846; J. Kradolfer, Die antiklerikalen Stellen bei Dante: Protestant. Kirchenzeitung 1892; E. Aroux, Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélations d'un catholique sur le moyen-âge, Paris 1854. Über einzelne Fragen sind noch einzusehen Francesco Berardinelli, Il dominio temporale dei Papi nel concetto politico di Dante, Modena 1881; Heinrich Finke, Dante als Historiker: Historische Zeitschrift CIV (1909/10); Pasquale Villari, Il De Monarchia di Dante: Nuova Antologia 1911; Felice Tocco, Questioni cronologiche intorno al De Monarchia: Bulletino della Società

dantesca italiana VIII (1892); Pietro Fedele, Per la storia del De Monarchia: Giornale storico della Letteratura italiana LVI (1910) 271 ff; Hermann Grauert, Aus der kirchenpolitischen Traktatenliteratur des 14. Jahrhunderts: Historisches Jahrbuch XXIX (1908); Richard Scholz, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern, Rom 1911.

Erstes Buch.

Von der Notwendigkeit einer Monarchie.

Kapitel 1.

Alle Menschen, die eine höhere Naturmacht mit der Liebe zur Wahrheit bedacht hat, scheinen besonders danach zu trachten, so wie sie selbst durch die Arbeit der Altvordern bereichert wurden, nun auch ihrerseits den Nachkommen vorzuarbeiten, um ihnen einen Schatz zu hinterlassen [1]. Denn darüber darf keiner im Zweifel sein, daß er eine Pflichtvergessenheit begeht, wenn er zum Gemeinwesen keinen Beitrag liefert, obwohl er in politischen Fragen Bescheid weiß. „Er ist nicht wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbäche, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit." [2] Er gleicht vielmehr einem verderblichen Strudel, der immer nur verschlingt und nie mehr von sich gibt, was er verschlungen hat. Darüber bin ich mit mir oft zu Rate gegangen; und weil ich mir dereinst nicht vorwerfen lassen will, mein Talent vergraben zu haben [3], wünsche ich dem Gemeinwohle nicht nur Blüten, sondern auch Früchte zu bringen [4] und Wahrheiten vorzutragen, an die sich andere noch nicht gewagt haben. Denn was hat der für ein Verdienst, der den bekannten Satz des Euklides noch einmal

---

[1] Auch die Monarchie wird mit der Erinnerung an den Anfangssatz der aristotelischen Metaphysik eröffnet: Omnes homines natura scire desiderant. Vgl. Conv. I, I (Sauter 101).

[2] Ps 1, 3. [3] Mt 25, 25.

[4] Nm 17, 8: turgentibus gemmis eruperant flores. Dante scheint an den grünenden Stab Aarons zu denken.

beweisen wollte? der es von neuem versuchte, den aristotelischen Beweis vom glückseligen Leben zu erbringen? der Ciceros Verteidigungsschrift für das Greisenalter wiederaufnähme? Damit wäre nichts gedient; höchstens würde er mit seinem überflüssigen Unternehmen Langweile und Überdruß erregen.

Nun aber ist in der Schar der schwierigen und nützlichen Wahrheiten ein Begriff von der zeitlichen Monarchie am meisten von Nutzen. Allerdings liegt er tief verborgen und gibt auch nicht unmittelbar die Aussicht auf Gewinn; darum hat sich wohl auch keiner an die Frage herangewagt. Ich habe mir vorgenommen, diesen Begriff all seiner Dunkelheit zu entkleiden. Damit halte ich zum Wohle der Welt die Augen offen und sichere mir als erster, mir zum Ruhme, die Palme in einem so großen Wettstreite[1]. Allerdings wage ich mich an ein schwieriges Werk, das über meine Kräfte geht. Doch vertraue ich nicht so fast auf meine eigene Tüchtigkeit als auf das Licht jenes Spenders, „der allen reichlich gibt und es nicht vorrückt"[2].

Kapitel 2.

In erster Linie handelt es sich darum, was man unter zeitlicher Monarchie der Idee und dem Begriffe nach ver-

[1] Aus den bestimmten Äußerungen Dantes ergibt sich, daß er sich für den ersten hält, der über das Wesen der weltlichen Monarchie eine systematische Untersuchung anstellt. Tatsächlich haben die päpstlich gesinnten Streitschriften die geistliche Monarchie zum Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht, die französischen Guelfen aber stellten ihre Feder in den Dienst des französischen Nationalkönigtums. Für die Rechte seines weltumfassenden Imperiums hat sich nach Dantes Ansicht kein Denker gemeldet. Daraus ist zu schließen, daß er die Arbeit seines Zeitgenossen Engelbert von Admont entweder nicht gekannt oder als keine vollwertige Leistung für die notitia temporalis monarchiae angesehen hat. Sie hält auch tatsächlich keinen Vergleich mit der Schrift Dantes aus.

[2] Jak 1, 5.

steht[1]. Die weltliche Monarchie, auch Imperium genannt, ist die Herrschaft eines einzelnen über alle in der Zeit und in allem und über alles, was von der Zeit umschrieben wird[2]. Hierbei erheben sich vor allem drei Zweifelsfragen:

Erstens wird bezweifelt und steht in Frage, ob eine Monarchie zum Heile der Welt vonnöten ist,

zweitens, ob sich das römische Volk von Rechts wegen das Amt der Monarchie beigelegt hat,

drittens, ob die Autorität der Monarchie unmittelbar von Gott abhängt oder von irgend einem Diener oder Stellvertreter Gottes[3].

Da nun eine jede Wahrheit, die nicht selbst Prinzip ist, durch die Wahrheit eines andern Prinzips ihre Begründung erhält, so muß man bei jeglicher Untersuchung eine Kenntnis von jenem Prinzip haben, auf das man in analytischer Weise zurückgehen kann. Nur auf diese Weise haben alle die Sätze, die sich in der Untersuchung anschließen, eine Gewißheit. In der vorliegenden Abhandlung hat man es aber mit einer Untersuchung zu tun; darum muß sich die Erörterung vor allem auf das Prinzip erstrecken, das allen weiteren Folgerungen die Kraft verleiht[4].

---

[1] typo et secundum intentionem. Die Stelle wird zumeist nicht richtig wieder gegeben. Typus ist die Übersetzung der platonischen Idee, intentio ist der Begriff. Im Begriffe (ὁρισμός, conceptio, intentio, ratio) wird das Wesen (εἶδος, typus, essentia) erfaßt. So will auch Dante das Wesen der weltlichen Monarchie in einem Begriffe umspannen.

[2] Dante beschränkt also die weltliche Monarchie auf Personen und Sachen, soweit sie von der Zeitlichkeit umschlossen sind. Die Monarchie hat es nur mit dem Diesseits zu tun. Schon in dieser Definition kommt die schroffe Trennung von Diesseits und Jenseits zum Ausdruck.

[3] Jeder der drei Fragen ist ein Buch der Monarchie gewidmet.

[4] Dante folgt der aristotelischen Denkweise, die von allgemein angenommenen und zugestandenen oder bewiesenen Tatsachen oder nicht mehr beweisbaren Sätzen ausgeht und darauf die Untersuchung aufbaut.

Nun ist zu beachten, daß es Dinge gibt, die unserer Macht gar nicht unterliegen, über die wir nur theoretische Untersuchung anstellen, die wir aber nicht hervorbringen können. Derart sind die Mathematik, die Physik und die Theologie. Doch gibt es auch Dinge, die unserer Macht unterliegen, so zwar, daß wir sie nicht nur im Denken betrachten, sondern auch hervorbringen können. Hier ist nicht die praktische Betätigung um der Spekulation willen da, sondern diese um jener willen. Denn hier ist das Handeln der Endzweck[1]. Nun aber handelt es sich hier um eine politische Frage, ja um die Quelle und das Prinzip der richtigen Staatsverfassungen, und politische Fragen unterliegen insgesamt unserer Macht. Darum hat offenbar das vorliegende Problem in erster Linie nicht spekulative, sondern praktische Bedeutung. Weil aber in praktischen Fragen Prinzip und Ursache im letzten Zwecke ruhen, der die bewegende Ursache zuerst erfüllt, so folgt, daß die Beurteilung aller Dinge, die zu einem bestimmten Ziele streben, von diesem Zwecke aus erfolgen muß[2]. Denn ein anderes Verfahren wird man beim Holzfällen einhalten, wenn man ein Haus, als wenn man ein Schiff bauen will. Wenn es also etwas gibt, was man das letzte Ziel der Kultur des Menschengeschlechtes heißen kann, so wird dies das Prinzip sein, das allen späteren Beweisgängen ihre

---

[1] Hier werden die Gedanken der aristotelischen Wissenschaftslehre wiedergegeben. Aristoteles teilt die gesamte Philosophie in theoretische, praktische und poietische Disziplinen. Die theoretischen Wissenschaften (Mathematik, Physik, Metaphysik) haben es nur mit der denkenden Betrachtung der Dinge zu tun, die praktischen (Ethik, Politik) bezwecken das Gute im Leben des einzelnen und der Gesamtheit durchzuführen, die poietischen (Kunst) schaffen mit Anlehnung an die Natur Neues. Dante hat den Wortlaut der Stelle aus Albertus genommen, der sie seinerseits von dem arabischen Philosophen Avicenna hat. Vgl. Conv. 4, 9 (Sauter 296) und C. Sauter, Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik, Freiburg 1912, 33.

[2] Beim Prozeß des Werdens ist der Zweck der Ausführung nach das Letzte, in der ideellen Konzeption aber das Erste.

Kraft verleiht[1]. Doch wäre es töricht, ein Ziel dieser Kultur anzunehmen und zugleich daran festzuhalten, daß es für alle zusammen nur ein einziges gebe.

Kapitel 3.

Nun aber handelt es sich darum, worin das Ziel der ganzen menschlichen Kultur liegt. Ist dies einmal klar, dann ist schon mehr als die halbe Arbeit vollbracht, wie auch der Philosoph in seiner Nikomachischen Ethik sagt[2]. Um den Fragepunkt noch klarer herauszustellen, muß beachtet werden, daß die Natur zu einem bestimmten Zwecke den Daumen erschaffen hat, von diesem unterscheidet sich der Zweck der ganzen Hand, von beiden zusammen der Zweck des Armes, von ihnen allen zusammen wiederum der Zweck des ganzen Menschen. In der gleichen Weise gibt es einen Unterschied zwischen den Zwecken, zu dessen Verwirklichung der einzelne Mensch, eine häusliche Gemeinschaft, eine Nachbarschaft, eine Gemeinde, ein Reich, letzten Endes das ganze Menschengeschlecht vom ewigen Gott und seinem Werkzeuge, der Natur, geschaffen worden sind[3]. In diesem Probleme liegt gleichsam das maßgebende Prinzip für die Untersuchung.

[1] Finis ultimus civilitatis humani generis. Es handelt sich also um die Frage, welches das höchste und allgemeinste Ziel der gesamten Kultur des Diesseits sei.

[2] Der Philosoph in der höchsten Bedeutung des Wortes ist stets Aristoteles. Die Stelle steht Eth. 1, 7, 1097 b 33. Auch hier ist Dante ein gelehriger Schüler des Stagiriten. Jede Wissenschaft hat einen Gegenstand (subiectum), dessen Wirklichkeit nicht von ihr selbst, sondern von der nächsthöheren Wissenschaft bewiesen wird; wohl aber werden in ihr die Prinzipien gesucht (quaesita).

[3] Dante unterscheidet den Lebenszweck des einzelnen Menschen von dem der menschlichen Gemeinschaften. Die ursprüngliche gesellschaftliche Verbindung ist die Familie (domus), die nächstfolgende ist die Nachbarschaft oder das Dorf (vicinia), entwickelter und größer ist die Stadtgemeinde (civitas), dann folgt das Reich (regnum) und schließlich die Menschheit überhaupt (genus humanum). Es ist zu

Vor allem ist zu beachten, daß Gott und die Natur nichts zwecklos tun[1]. Was immer in das Dasein tritt, ist um irgend einer Tätigkeit willen da. Denn keine geschaffene Wesenheit ist im Denken des Schöpfers als solchen das letzte Ziel, sondern die jedem Wesen eigentümliche Betätigung. Darum ist das Verhältnis derart, daß die eigentümliche Betätigung nicht um der Wesenheit willen da ist, sondern die Wesenheit sich nach der Betätigung bestimmt[2].

Es gibt also für die gesamte Menschheit eine eigentümliche Betätigung, auf welche die vielen Menschen in ihrer Gesamtheit hingeordnet sind, ein Ziel, das weder der Mensch im einzelnen, noch eine Familie, noch eine Nachbarschaft, noch eine Stadt, noch ein einzelnes Reich erreichen kann. Worin aber diese Betätigung besteht, wird dann offenkundig werden, wenn das letzte Ziel der in der gesamten Menschheit ruhenden Möglichkeit klar ist[3]. Meine Behauptung geht aber dahin, daß keine Kraft, an der mehrere der Art nach verschiedene Dinge teilhaben, das letzte Ziel der Anlage irgend eines

---

beachten, daß Aristoteles diese weitgehende Einteilung nicht kennt; anderseits weicht Dante auch von Thomas und Ägidius ab, die mit schärferem Blicke für die tatsächlichen politischen Gebilde zwischen Stadtgemeinde und Reich die Provinz (provincia) einschieben.

[1] Dante hat die berühmte aristotelische Stelle häufig benützt: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν* (De coelo 1, 4, 271 a 33). Par. 8, 113.

[2] Dies ist ein Grundgedanke der teleologischen Weltanschauung. Die im Geiste des Schöpfers vorausbestimmte Tätigkeit ist für die Gestaltung des Wesens maßgebend. Weil der Mensch sehen soll, hat er die Ausrüstung zum Sehen erhalten.

[3] Ultimum de potentia totius humanitatis. Der Gedankengang ist durchaus aristotelisch. Die Weltentwicklung hat im einzelnen wie im ganzen die Aufgabe, die der Möglichkeit nach (*δυνάμει*, potentia) vorhandenen Dinge in das Volldasein (*ἐντελέχεια*, actus) überzuführen. Allerdings huldigt Aristoteles in den theoretischen Wissenschaften einem strengen Individualismus: Die denkende Betrachtung und das philosophische Durchdringen der Welt genügt sich selbst. In den praktischen Wissenschaften gibt er den Individualismus auf: Zur

derselben darstelle. Denn ein derartiges letztes Ziel hätte artbildenden Charakter; nun würde sich ergeben, daß eine und dieselbe Wesenheit in mehreren Arten zum Ausdruck käme. Das ist jedoch unmöglich. Man hat die höchste Kraft des Menschen nicht erfaßt, wenn man von ihm nur das Sein schlechthin aussagt, denn dieses teilt er mit den Elementen; auch dann nicht, wenn man ihn ein zusammengesetztes Wesen nennt, weil dies auch bei den Mineralien zutrifft; auch nicht, wenn man ihn ein beseeltes Wesen nennt, denn eine Seele haben auch die Pflanzen; auch dann nicht, wenn man ihn als wahrnehmendes Wesen bezeichnet, denn diese Eigenschaft teilen mit ihm auch die Tiere. Auf die letzte Kraft des Menschen stößt man vielmehr, wenn man ihn ein durch den möglichen Verstand erkennendes Wesen nennt [1]. Ein derartiges Sein kommt keinem andern Wesen zu, weder einem, das über dem Menschen, noch einem, das unter ihm steht [2]. Denn

---

Betätigung der Tugend bedarf der Mensch der sozialen Gemeinschaft. Darum sieht Aristoteles in der summierten Glückseligkeit und Tugend eines Staates eine neue und herrlichere Schöpfung als in den Tugenden des einzelnen.

[1] Esse apprehensivum per intellectum possibilem. Schon im Neuen Leben (Kap. 13) verwendet Dante den aristotelischen Grundsatz: Nomina sunt consequentia rerum, die Namengebung geht auf das innere Wesen der Dinge. Hier wird noch schärfer betont, daß im Begriffe das wesentliche Merkmal ausgesprochen wird. Für den Menschen ist nicht das Sein, noch das zusammengesetzte Sein, noch das Leben, noch das Empfinden, sondern das Denken das wesentliche Merkmal.

[2] Die viel umstrittene aristotelische Lehre vom Nus (intellectus) unterscheidet im menschlichen Denkvermögen einen aktiven und einen passiven Teil (*νοῦς ποιητικός*, intellectus agens; *νοῦς παθητικός* oder *νοῦς δυνάμει*, intellectus possibilis oder potentialis). Von diesem passiven Teil spricht hier Dante. Der menschliche Verstand ist nach einem andern aristotelischen Ausdruck anfänglich ein unbeschriebenes Buch. Der Erkenntnisprozeß erfolgt nun so, daß die von außen in den möglichen Verstand eindringenden sinnlichen Vorstellungen (formae materiales, phantasmata) von der tätigen Vernunft bearbeitet und nach ihrem inneren Wesen

mögen gleich auch andere Wesen mit Verstand begabt sein, so besitzen sie doch keinen möglichen Verstand wie der Mensch; derartige Wesen stellen vielmehr gewisse geistige Arten dar und nichts anderes[1]. Auch besteht ihr Wesen nur im Erkennen, und zwar ohne Unterbrechung; sonst wären sie ja nicht ewig. So ist es also klar, daß das letzte Ziel in der Anlage der Menschheit selbst ein geistiges Vermögen oder eine geistige Kraft ist.

Da nun eben diese Möglichkeit weder durch einen einzelnen Menschen noch durch irgend eine der vorher unterschiedenen Gemeinschaften zu gleicher Zeit ganz in die Wirklichkeit übergeführt werden kann, so muß das Menschengeschlecht aus einer Vielheit bestehen, die so die ganze Möglichkeit in die Wirklichkeit umsetzen kann. In gleicher Weise müssen auch die dem Werden unterworfenen Dinge in einer Vielheit vorhanden sein, damit die ganze Möglichkeit der ersten Materie immer in der Verwirklichung begriffen ist[2]. Sonst müßte es

---

(forma intelligibilis) erkannt werden. Der Erkenntnisprozeß ist also beim Menschen stets ein Entwicklungsprozeß vom möglichen zum wirklichen Verstand. Diese Erscheinung findet Dante nur beim Menschen. Die unter dem Menschen stehenden Lebewesen besitzen überhaupt keine Vernunft, die über dem Menschen stehenden Intelligenzen haben ein bestimmtes, eingegossenes Wissen (scientia infusa), das keinem Werdeprozeß unterworfen ist.

[1] Dante ist ein Vertreter der Engellehre des hl. Thomas, der in jedem Engel eine für sich bestehende Art sah, weil er das Individuationsprinzip in die Materie verlegte.

[2] Aristoteles hat den Begriff der ersten Materie (*ὕλη πρώτη*, oder was gleichbedeutend ist, *ἐσχάτη*) eingeführt, um das substantielle Werden zu erklären. Beim akzidentellen Werden ist das aus Materie und Form bestehende Einzelding das Substrat der Veränderung, beim substantiellen Werden ist die reine Möglichkeit die Unterlage für den Veränderungsprozeß, denn nach der eleatischen Seinslehre kann aus Nichtseiendem kein Seiendes werden. Aristoteles ist der gleichen Ansicht, doch lehrt er, daß das Seiende aus dem Möglichen zu einem Wirklichen wird. Allerdings kommt der reinen Möglichkeit kein wirkliches Sein zu.

eine getrennt für sich bestehende Möglichkeit geben, was aber unmöglich ist.

Dieser Ansicht stimmt auch Averroes in seinem Kommentar zu den Büchern über die Seele bei[1]. Diese geistige Potenz, von der ich rede, ist jedoch nicht nur auf die allgemeinen Formen oder Arten hingeordnet, sondern infolge einer gewissen Ausdehnung auch auf die Einzelformen. Darum pflegt man auch zu sagen, der spekulative Intellekt werde in der Ausdehnung ein praktischer, dessen Endzweck im Handeln und im Schaffen bestehe[2]. Damit meine ich jenes Handeln, das durch politische Klugheit regiert wird, und jenes Schaffen, das in der Kunst seine Norm hat. Alle diese Zweige stehen im Dienste der denkenden Betrachtung als dem besten Gute, wozu die erste Güte das Menschengeschlecht ins Dasein rief.

Aus diesem Gedankengange entspringt auch jener Satz der Politik: Die Überlegenheit auf geistigem Gebiete begründet eine natürliche Herrschaft über andere[3].

Kapitel 4.

Damit ist zur Genüge klargelegt worden, daß die eigentliche Aufgabe des Menschengeschlechts in seiner Gesamtheit darin besteht, immer die gesamte Anlage des möglichen Verstandes in die Wirklichkeit umzusetzen, in erster Linie für die

[1] Averroes (Ibn Roschd) aus Córdoba (1126—1198) ist der große arabische Aristoteliker, der durch seine Aristoteleskommentare (che il gran commento feo. Inf. 4, 144) auf die Scholastik starken Einfluß übte. Dante wird wohl unmittelbar aus der lateinischen Übersetzung geschöpft haben.

[2] Die Stelle ist von Kraus (Dante 687) mißverstanden und unrichtig ausgelegt worden.

[3] Polit. 1, 2, 1252 a 31: *τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει.* Aristoteles begründet das Herrscherrecht und die Staatsform auf das intellektuelle Moment der geistigen Überlegenheit. Ein unfähiger Mensch ist zum Dienen geboren.

betrachtende Tätigkeit, in zweiter Hinsicht und in weiterer Ausdehnung für die praktische Betätigung[1]. Wie es aber im einzelnen ist, so verhält es sich auch in der Gesamtheit. Der einzelne Mensch vermag nur in ruhiger Gelassenheit, in

[1] Aristoteles unterscheidet beim Menschen eine doppelte Tätigkeit. Die erste ist die Betätigung der Vernunft im Denken (νοεῖν); sie ist die göttlichste und dem Menschen angemessenste Tätigkeit, weil sie den edelsten Teil seines Wesens entfaltet. Darin besteht auch die höchste Glückseligkeit. Nach dem Denken kommt das Handeln (πράττειν). Auf diesen Standpunkt des Intellektualismus hat sich Thomas mit seiner Schule gestellt. Irrtümlicherweise wurde diese aristotelische Zweiteilung mit dem in der Bibel genannten beschaulichen (Maria) und tätigen (Martha) Leben verbunden. Dante folgt den aristotelisch-thomistischen Grundlagen. Dennoch steht er hier im Banne des Averroismus. Aristoteles ist nur in der Politik, und auch hier mit einer Einschränkung, der Vertreter eines Universalismus. Was Dante tota potentia intellectus possibilis nennt, ist tatsächlich mit der gesamten Diesseitskultur identisch. Aristoteles kennt diesen Begriff nicht, wohl aber spielt er in dem größten rationalistischen System des Mittelalters, bei Averroes, eine Rolle. Averroes kennt keine individuellen Geister (de unitate intellectus). Die ganze Menschheit besitzt nur einen einzigen, gemeinsamen möglichen Verstand. Getrennt von ihm lebt in der transzendenten Welt der tätige Verstand. Die Einzelerkenntnis kommt zu stande, wenn beide sich vorübergehend verbinden, die höchste intellektuelle Lust wird dann erzeugt, wenn eine innige mystische Vereinigung stattfindet (de beatitudine animae). In aristotelischer Weise wird die gesamte Menschheit als eine ewige Möglichkeit betrachtet, aus der jeden Augenblick ungezählte Individuen in die Wirklichkeit treten. Die Individuen vergehen, die Art aber erhält sich. Auf diese Weise ist jeden Augenblick die ganze vorhandene Möglichkeit aktuiert. Die höchste Stufe ist dann erreicht, wenn ein Philosoph die volle Einsicht in den notwendigen Zusammenhang der Welt hat und in die Vereinigung mit dem tätigen Verstand eingeht. Dieser Aktualisierungsprozeß ist ewig. Dem System des Averroismus hat Dante nicht die Spezialdogmen entnommen, die mit dem Kirchenglauben in Widerspruch stehen, sondern nur die Denkweise, die in der gesamten geistigen und sittlichen Weltentwicklung die Aktualisierung einer in der Menschheit ruhenden Potenz sieht.

Klugheit und Weisheit vollkommen zu werden. In ähnlicher Weise kann auch das gesamte Menschengeschlecht nur in vollkommenem Frieden am freiesten und leichtesten an seine eigentliche Aufgabe herantreten, die man fast eine göttliche heißen kann, wie ja geschrieben steht: „Nur ein Weniges hast du ihn unter die Engel gestellt.“ [1] Daraus ergibt sich klar, daß der Weltfriede das beste unter allen Gütern ist, die zu unserer Glückseligkeit hingeordnet sind. Darum klang der Ruf aus Himmelshöhen an die Hirten nicht von Reichtümern, Vergnügungen, Ehren, nicht von langem Leben, Gesundheit, Kraft und Schönheit, sondern vom Frieden. Die himmlische Heerschar sang: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind.“ [2] „Der Friede sei mit euch“, war der Gruß des Heilandes der Welt. Der höchste Retter mußte sich auch des erhabensten Grußes bedienen. Diese Sitte wollten auch seine Schüler bewahren, und Paulus bekundet sie in seinen Begrüßungen, wie ja allen bekannt ist.

Aus all dem ergibt sich klar, auf welchem Wege die Menschheit eher, ja am ehesten ihre eigentliche Aufgabe erreichen kann. Darum leuchtet es auch ein, daß der Weltfriede das nächstgelegene Hilfsmittel für jene große Aufgabe ist, nach der alle unsere Handlungen letzten Endes zielen. Dieser möge als Prinzip für alle weiteren Gründe gelten. Ein solches Prinzip war, wie gesagt, notwendig als ein unverrückbarer Beweisgrund, auf den alles, was des Beweises bedarf, wie auf die offenkundigste Wahrheit zurückgeführt wird.

Kapitel 5.

Um das gleich zu Beginn Gesagte zu wiederholen, so ergeben sich vor allem drei Zweifelsfragen, die sich mit der weltlichen Monarchie oder mit dem Imperium, wie man es gewöhnlich nennt, befassen. Hierüber soll, wie gesagt,

---

[1] Ps 8, 6. [2] Lk 2, 14.

nach der genannten Reihenfolge auf Grund des bezeichneten Prinzips die Untersuchung erfolgen.

Die erste Frage also lautet: Ist die weltliche Monarchie zum Heile der Welt notwendig? Hierfür läßt sich der Beweis, ohne daß eine Instanz aus Vernunft und Autorität dagegen sprechen würde, mit den gewichtigsten und einleuchtendsten Gründen erbringen. Den ersten Beweis möge die Autorität des Philosophen in seiner Politik bieten. Dort stellt der verehrungswürdige Meister den Satz auf, daß da, wo eine Mehrheit auf ein einziges Ziel hingeordnet ist, einer vorhanden sein müsse, dem die Leitung und Regierung zufalle, während die übrigen geleitet und regiert würden[1]. Zu dieser Überzeugung drängt nicht bloß der glorreiche Name ihres Urhebers, sondern auch ein induktiver Beweisgrund.

Betrachten wir den Menschen im einzelnen, so werden wir diese Tatsache bestätigt finden. Mögen gleich alle seine Kräfte auf die Glückseligkeit hingeordnet sein, so ist es doch die geistige Kraft, die alle andern lenkt und regiert, sonst käme er nie zur Glückseligkeit. Betrachten wir ein einzelnes Hauswesen; sein Ziel besteht darin, den Hausgenossen ein gutes Leben zu vermitteln. Darum muß es einen geben, der hierfür Leitung und Richtung gibt; man nennt ihn den Hausvater oder seinen Stellvertreter, gemäß einem Ausspruche des Philosophen: „Ein jedes Haus hat den Ältesten zum Regenten."[2] Diesem fällt nach Homer die Aufgabe zu, alle zu leiten und ihnen die Gesetze zu geben[3]. Darum gibt es auch die sprichwörtliche Verwünschung: „Mögest du in deinem Hause einen Ebenbürtigen bekommen!" Betrachten wir ein

---

[1] Polit. 1, 5, 1254 a 28: *ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἕν τι κοινόν... ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον.*

[2] Polit. 1, 2, 1252 b 21: *πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου.* Dantes Zitat ist aus der lateinischen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke entnommen; vgl. den Kommentar des Thomas zur Politik.

[3] Dante hat seine Homerkenntnis zumeist aus Aristoteles, der im Anschluß an die obige Stelle Odyss. 9, 114 anführt.

Dorf. Sein Zweck ruht in einem bequemen Zusammenhelfen von Personen und Sachen. Da muß es einen geben, der als Leiter der andern auftritt, sei es daß er von einem andern hierzu bestellt wurde, sei es daß er mit Zustimmung der andern aus ihrer Mitte selbst hervorging. Auf einem andern Wege käme man nicht zu einem gegenseitigen Aushelfen, ja wenn manchmal mehrere die Führung an sich reißen wollten, käme es zum völligen Ruin der ganzen Gemeinde. Fassen wir den Zweck einer Stadt ins Auge. Wenn sie ihr Ziel in einem guten und selbstgenügenden Leben erreichen will, darf es nur ein Regiment geben [1]. Das gilt nicht bloß von einer richtigen, sondern auch von einer schlechten Verfassung [2]. Wäre etwas anderes der Fall, so käme nicht nur der Zweck eines bürgerlichen Lebens nicht zur Durchführung, sondern die Gemeinde würde aufhören, das zu sein, was sie war. Dasselbe gilt für ein einzelnes Reich, das denselben Zweck anstrebt wie eine Stadtgemeinde; es braucht zu seiner wohlbegründeten Ruhe einen einzigen König, der die Zügel der Regierung führt. Sonst erreichen nicht nur die Angehörigen eines Reiches ihr Ziel nicht, sondern es verfällt auch das Reich dem Untergang, wie das unfehlbare Wort der Wahrheit lautet: „Jedes Reich, das wider sich selbst uneins ist, wird verwüstet werden." [3] Wenn es sich nun so in diesen Einzelfällen verhält, die auf irgend ein Einzelziel hingeordnet sind, so ergibt sich die Wahrheit der obigen Aufstellung.

Es steht also die Tatsache fest, daß das ganze Menschengeschlecht auf ein einziges Ziel hingeordnet ist. Das wurde

---

[1] Das Sichselbstgenügen (αὔταρκες), die wirtschaftliche Freiheit, betont Aristoteles häufig als das auszeichnende Merkmal einer gut regierten Gemeinschaft. Dante gibt den Gedankengang von Polit. I, 2 wieder.

[2] Aristoteles nennt richtige Verfassungen (ὀρθὰς πολιτείας, rectas politias nach Dante) alle jene, in denen der Herrscher oder eine Mehrzahl von Herrschenden die Macht zum Besten der Untertanen verwenden. [3] Lk 11, 17.

schon bewiesen. Darum muß es auch einen einzigen geben, der als Leiter und Regent auftritt. Dieser muß Monarch oder Kaiser heißen.

So ist es also klar, daß zum Heile der Welt eine Monarchie oder ein Kaisertum vonnöten ist.

Kapitel 6.

So wie sich der Teil zum Ganzen verhält, so verhält sich auch die Ordnung des Teiles zur Ordnung des Ganzen. Der Teil aber hat im Ganzen seinen Zweck und sein letztes Ziel. Darum hat auch die Ordnung im einzelnen Teil in der Ordnung des Ganzen ihren Zweck und ihre Vollkommenheit. Daraus ergibt sich, daß die Güte der Teilordnung die der Gesamtordnung nicht übersteigt, vielmehr das Verhältnis umgekehrt ist. So findet sich also in den Dingen eine doppelte Ordnung: die eine betrifft die Ordnung der Teile untereinander, die andere betrifft ihre Hinordnung auf eine Einheit, die nicht ein Bestandteil ist. Dieser Tatbestand findet sich bei den einzelnen Teilen eines Heeres unter sich und in ihrem Verhältnis zum Feldherrn. Diese Hinordnung der Teile auf eine Einheit ist das Höhere, gleichsam das Ziel aller andern Ordnung. Für die Einheit ist alle übrige Ordnung da und nicht umgekehrt. Wenn sich nun diese Art Ordnung in den einzelnen Teilen der menschlichen Gesellschaft findet, so muß sie sich um so mehr innerhalb der Vielheit oder in der Gesamtheit finden. Das ergibt sich aus obigem Syllogismus. Denn das ist die höhere Ordnung, gleichsam die Form der Ordnung. Wenn sich diese Ordnung in allen einzelnen Teilen der vielgestaltigen Menschheit findet, wie sich aus dem vorigen Kapitel ergibt und wie es offenbar ist, dann muß sie sich auch in der Gesamtheit selbst finden.

In solcher Weise müssen sich alle genannten Teile, die Herrschaften und die Reiche auf einen einzigen Herrn oder eine Herrschaft hinordnen, d. h. auf einen Monarchen oder eine Monarchie.

Kapitel 7.

Des weitern läßt sich die gesamte Menschheit als ein Ganzes gegenüber Teilen und doch wiederum als ein Teil gegenüber einem Ganzen betrachten. Ein Ganzes ist sie gegenüber einzelnen Reichen und Völkern. Das ergibt sich aus obigem. Ein Teil ist sie gegenüber dem gesamten Universum. Das ist ohne weiteres klar. Wie nun die untergeordneten Teile der gesamten Menschheit zu ihr selbst in einem richtigen Verhältnis stehen, so entspricht sie selbst wiederum der Gesamtheit. Die Teile finden zum Ganzen nur durch ein einziges Prinzip ihre Beziehung, wie es sich aus obigem leicht ergibt. Darum findet auch die gesamte Menschheit gegenüber dem Universum oder dessen Herrn, Gott dem Weltmonarchen, ihre einfache Ordnung nur in der Herrschaft eines einzelnen, d. h. in einem Herrscher.

Daraus folgt, daß zum Wohle der Welt eine Monarchie vonnöten ist.

Kapitel 8.

Alles ist wohl, ja am besten bestellt, was sich mit den Absichten Gottes, des ersten Bewegers, im Einklang befindet. Das leuchtet ohne weiteres ein. Dies leugnen nur jene, die Gottes Güte nicht nach der höchsten Vollkommenheit streben lassen. Gottes Absicht geht aber dahin, daß jedes Geschöpf insoweit eine Ähnlichkeit mit Gott darstelle, als es die ihm eigene Natur vermag. Darum heißt es: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis.“ [1] „Nach unserem Bild“ gilt nicht von den Wesen, die unter dem Menschen stehen, „nach unserem Gleichnis“ gilt jedoch von einem jeden Wesen. Denn das ganze All ist gewissermaßen die Spur der göttlichen Güte [2]. Darum ist es mit dem

[1] Gn 1, 26.

[2] Totum universum nil aliud quam vestigium quoddam divinae bonitatis. Der Gedankengang Dantes ist neuplatonisch. Aus der

Menschengeschlecht gut, ja am besten bestellt, wenn es so weit wie möglich mit dem Bilde Gottes Ähnlichkeit hat. Die Menschheit ist Gott dann am ähnlichsten, wenn sie die höchste Einheit darstellt. Der wahre Grund der Einheit ruht aber in Gott allein. Darum steht geschrieben: „Höre, Israel, der Herr, dein Gott, ist ein einziger!"[1]

So ist denn auch das menschliche Geschlecht vor allem dann eine Einheit, wenn es sich als Gesamtheit in einem einzigen vereinigt. Dies ist aber nur dann der Fall, wenn es als Ganzes einem einzigen Herrscher unterworfen ist. Das ist selbstverständlich. So hat also die Menschheit, sofern sie unter einem einzigen Fürsten steht, am meisten Ähnlichkeit mit Gott. Daraus folgt auch, daß diese Unterordnung auch am meisten der göttlichen Absicht entspricht. Das ist gleichbedeutend mit ihrem Wohle und Heil. Hierfür wurde der Beweis zu Beginn dieses Kapitels geliefert.

Kapitel 9.

In gleicher Weise ist es dann mit einem Sohne am allerbesten bestellt, wenn er den Spuren seines vollkommenen Vaters insoweit folgt, als er es durch seine eigene Naturanlage vermag. Das Menschengeschlecht ist aber der Sohn des Himmels, der in all seinem Wirken das Vollkommenste tut. Es zeugen der Mensch und die Sonne den Menschen, wie beim Philosophen im zweiten Buche der Physik zu lesen ist[2]. Darum ist es mit der Menschheit dann am besten bestellt, wenn sie, soweit es die eigene Natur gestattet, den Spuren

---

Überfülle der göttlichen Güte fließt mit Hilfe der Intelligenzen das Sein und die Güte in die Dinge und die Materie. Je besser und reiner die Aufnahmefähigkeit ist, desto mehr fließt von der göttlichen Güte hernieder.

[1] Dt 6, 4.

[2] Phys. 2, 2, 194 b 13: ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ. Dante schließt trotz des kirchlichen Schöpfungsbegriffes die Mitwirkung der Himmelsbewegung bei der Entstehung des Menschen nicht aus.

des Himmels nachfolgt. Nun aber durchwaltet den ganzen Himmel in allen seinen einzelnen Teilen, Bewegungen und Bewegern eine einzige Bewegung, ausgehend vom ersten Beweglichen und von Gott, dem einzigen Beweger. Dies ist ein wissenschaftliches Ergebnis, das die Vernunft aus der Philosophie mit voller Klarheit ableitet [1]. Wenn nun die Schlußfolgerung nicht trügt, ist es mit dem Menschengeschlechte dann am besten bestellt, wenn es von einem einzigen Herrscher d. h. von einem einzigen Beweger und einem einzigen Gesetze d. h. von einer einzigen Bewegung in allen seinen übrigen Bewegungen und Bewegern durchwaltet wird. Darum leuchtet es ohne weiteres ein, daß zum Wohle der Welt die Monarchie oder die Einzelherrschaft, Imperium genannt, vonnöten ist. Dieselbe Ansicht bringt Boethius in seiner Klage zum Ausdruck:

Glückliches Menschengeschlecht
Wenn die Liebe das Herz dir bewegt,
Die auch die Himmel regieret [2].

Kapitel 10.

Überall da, wo es einen Streitfall geben kann, muß ein Richterstuhl vorhanden sein; sonst gäbe es eine Unvollkommenheit, für die das zugehörige vervollkommende Mittel nicht vorhanden wäre. Das aber ist unmöglich, denn in notwendigen Dingen lassen Gott und die Natur es nicht fehlen [3].

---

[1] Nach dem aristotelischen Gottesbegriff vom ersten, unbewegten Beweger (*πρῶτον ἀκίνητον κινοῦν*) entsteht die Bewegung in der Weise, daß sich die einzelnen Sphären nach der Gottheit sehnen, so wie sich das Liebende nach dem Geliebten hinbewegt. Je näher die Sphären bei der Gottheit sind, desto gewaltiger ist die Sehnsucht, die sich stufenweise in schnellerer oder langsamerer Kreisbewegung äußert. Die oberste Sphäre nach dem Empyreum, dem Sitze der Gottheit, ist der Kristallhimmel oder das primum mobile.

[2] De cons. phil. 2, 8.

[3] De anima 3, 9, 432 b 21: *ἡ φύσις μήτε ποιεῖ μάτην μηθὲν μήτε ἀπολείπει τι τῶν ἀναγκαίων.* Dante verwendet diesen aristotelischen

Unter zwei Herrschern, von denen keiner dem andern auch nicht im geringsten unterworfen ist, kann es stets einen Streitfall geben, sei es aus ihrer Schuld, sei es wegen der Untergebenen. Das ist von selbst klar. Weil aber keiner über den andern zu erkennen vermag, da keiner dem andern untersteht, denn Gleichberechtigte üben keine Herrschaft übereinander aus, so muß es eine dritte Instanz mit umfassenderer Jurisdiktion geben, die beide in den Bannkreis ihrer Rechtsprechung ziehen kann. Das wird entweder ein Monarch sein oder nicht. Ist er es, dann stimmt die Folgerung. Ist er es nicht, dann wird ihm wieder ein Ebenbürtiger zur Seite stehen, der außerhalb des Bereiches seiner Jurisdiktion steht. Dann wird aber wiederum ein Dritter vonnöten sein. So wird entweder der Prozeß ins Unendliche gehen — das ist aber unmöglich — oder man wird bei einem andern, ersten und höchsten Richter stehen bleiben, dessen Richterspruch sämtliche Streitfälle schlichtet, sei es mittelbar oder unmittelbar. Dieser aber wird der Monarch oder der Kaiser sein. Es ist also für die Welt eine Monarchie notwendig. Diese Ansicht vertritt auch der Philosoph in seinem Ausspruch: „Die Wesen wollen nicht schlecht verwaltet sein; ein Übel aber ist die Vielherrschaft; darum soll Einer der Herrscher sein.“ [1]

Kapitel 11.

Ferner ist die Welt dann in bester Verfassung, wenn die Gerechtigkeit in ihr die stärkste Macht ist. So sang auch Vergil in seinen bukolischen Liedern zum Lobpreis des Jahrhunderts, das eben zu seiner Zeit anzubrechen schien:

Schon kehrt wieder die Jungfrau, es kehrt Saturnus' Regierung [2].

Satz in allen seinen Schriften. Vgl. Thomas, S. th. 1, 78, 46: Natura non deficit in necessariis.

[1] Dante hat das berühmte Homerzitat Il. 2, 204 aus dem 12. Buche der aristotelischen Metaphysik (12, 10, 1076 a 4).

[2] Ecl. 4, 6.

Die Gerechtigkeit hieß man jungfräulich, und man nannte sie auch Asträa. Unter saturnischem Zeitalter verstand man die besten Zeiten, und man sprach deshalb von einem goldenen Zeitalter. Die Gerechtigkeit kommt aber am tatkräftigsten unter einem Monarchen zum Ausdruck. Daraus folgt, daß für die beste Weltlage eine Monarchie oder ein Imperium vonnöten ist.

Das leuchtet noch klarer ein, wenn man bedenkt, daß die Gerechtigkeit an sich und in ihrer eigenen Natur betrachtet in einer gewissen Geradheit oder Norm besteht und alles Schiefe von sich abweist[1]. So läßt sie sich weder steigern noch verringern, wie dies auch bei der weißen Farbe an sich genommen der Fall ist. Es gibt nämlich gewisse Formen, die zwar eine Zusammensetzung ertragen, aber doch aus einer einfachen und unveränderlichen Wesenheit bestehen, wie der Meister der sechs Prinzipien richtig sagt[2]. Diese nehmen nun von seiten der zu Grunde liegenden Dinge mehr oder weniger Eigenschaften entgegen, je mehr oder weniger gegensätzliche Bestimmungen in den Subjekten sich finden. Wo sich nun am wenigsten vom Gegensatz der Gerechtigkeit findet, sowohl was die sittliche Veranlagung als die Handlungsweise anbelangt, da findet sich auch am ehesten die Gerechtigkeit[3]. Dann gilt wahrhaftig von ihr das Wort des Philosophen: „Weder der Hesperus noch der Luzifer ist so bewundernswert.“[4] Sie gleicht dann Phöbe, die aus

[1] Vgl. die Definition der Gerechtigkeit bei Aristoteles, Eth. 5, 9, 1134 a 1.

[2] Der magister sex principiorum ist Gilbert de la Porée (Porretanus), der ein Buch über die sechs letzten aristotelischen Kategorien schrieb.

[3] Nach Aristoteles besteht die Tugend in einer dauernden sittlichen Beschaffenheit (ἕξις, habitus) und nicht nur in einer einzigen Handlung. „Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer.“ Eth. 1, 6, 1098 a 18.

[4] Eth. 6, 3, 1129 b 28: *οὐθ' ἕσπερος οὐθ' ἑῷος οὕτω θαυμαστός.*

dem Purpurglanze der Morgenfrühe diametral nach ihrem Bruder hinblickt [1].

Dem Habitus nach findet die Gerechtigkeit ihren Gegensatz bisweilen im Wollen. Denn wo der Wille nicht von aller Gier frei ist, da glüht die Gerechtigkeit, wenn sie auch da ist, nicht in vollendeter Reinheit. Sie hat dann ein Substrat in sich, das ihr, wenn auch in noch so geringem Grade, Widerstand leistet. Darum hält man mit Recht alle die fern, die einen Richter in Leidenschaft zu bringen suchen. Als Tätigkeit findet die Gerechtigkeit ihren Gegensatz im Können. Die Gerechtigkeit ist eine Tugend, die sich auf den Nächsten bezieht. Wie wird sie aber einer üben können, dem die Macht fehlt, jedem das Seine zu erteilen? Daraus folgt: Je mächtiger der Gerechte ist, desto umfassender wird seine Gerechtigkeit zum Ausdruck kommen.

Aus dieser Darlegung ergibt sich folgender Schluß: Die Gerechtigkeit ist dann auf der Welt am wirksamsten, wenn das mit dem besten Wollen und größten Können ausgerüstete Subjekt sie sein eigen nennt. Solcher Art ist aber nur der Monarch. Darum ist nur die Gerechtigkeit, über die der Monarch verfügt, die wirksamste auf der Welt. Dieser Prosyllogismus entspricht der zweiten Figur mit einer teilweisen Negation und heißt ungefähr so:

	Jedes	B ist A
	Nur	C ist A
	Also nur	C ist B
Das heißt:		
	Jedes	B ist A
	Nichts außer	C ist A
	Also nichts außer	C ist B.

Der erste Satz leuchtet nun durch die vorangegangene Erklärung ein. Der andere wird auf folgende Weise bewiesen, zuerst soweit das Wollen, dann auch soweit das

[1] Phöbe die Mondgöttin, Phöbus der Sonnengott.

Können in Betracht kommt[1]. Im ersten Falle ist zu beachten, daß der Gerechtigkeit am allermeisten die Begehrlichkeit entgegengesetzt ist, wie auch Aristoteles im fünften Buche der Nikomachischen Ethik betont[2]. Schwindet einmal allenthalben die Begehrlichkeit, dann gibt es keinen Gegensatz zur Gerechtigkeit mehr. Darum geht auch die Ansicht des Philosophen dahin, daß nichts, was unter ein Gesetz gebracht werden kann, einem Richter zur Beurteilung überlassen werde, wohl aus Furcht vor der Begehrlichkeit, die so leicht den Menschengeist verblendet[3]. Wo es aber keinen Wunsch mehr gibt, da kann es unmöglich auch eine Begehrlichkeit geben. Wo die Objekte fehlen, gibt es auch keine Leidenschaften mehr. Für den Monarchen gibt es aber nichts, was er noch wünschen könnte. Denn seine Machtsphäre endigt nur am Ozean[4]. Dies ist bei den andern Herrschern nicht der Fall, denn ihre Herrschaft findet an der des andern ihre Begrenzung, wie z. B. der König von Kastilien am König von Aragon. Daraus ergibt sich, daß der Monarch unter allen Sterblichen der aufrichtigste Diener der Gerechtigkeit sein kann.

Wie ferner die Begierde auch eine gerechte Natur bisweilen, wenn auch nur wenig umschattet, so schärft und erleuchtet sie die Liebe oder das rechte Wohlwollen[5]. Wer also im höchsten Grade das rechte Wohlwollen besitzen kann, in dem hat auch die Gerechtigkeit am meisten ihren Sitz.

---

[1] Es handelt sich um die zwei Sätze: Wo sich das beste Wollen mit dem größten Können vereinigt, ist die Gerechtigkeit am besten aufgehoben; dies ist allein beim Monarchen der Fall.

[2] Eth. 5, 4, 1131 b 31: *Καὶ τὸ ἄδικον τὸ ἀντικείμενον τῷ δικαίῳ τούτῳ τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογόν ἐστιν.*

[3] Rhet. 1, 1, 1354 a 31.

[4] Sua namque iurisdictio terminatur oceano. Soweit die Erde reicht, herrscht der Monarch.

[5] Die Begehrlichkeit kann auch bei Menschen, denen die Gerechtigkeit zur zweiten Natur geworden ist (habitualis iustitia), noch Schatten werfen. Anderseits wird die Gerechtigkeit durch Nächstenliebe und Wohlwollen geschärft.

Solcher Art ist aber der Monarch. Mit ihm ist die Gerechtigkeit am mächtigsten, oder kann es sein. Daß aber das wahre Wohlwollen in solcher Weise verfährt, läßt sich aus folgendem ableiten. Die Begehrlichkeit verachtet die Persönlichkeit der Mitmenschen und sucht immer anderes; die Liebe verachtet auch alles andere, sucht aber Gott und den Menschen und darum auch das Wohl des Menschen. Der Güter höchstes aber ist es, daß der Mensch im Frieden lebt, wie oben betont wurde. Daraufhin arbeitet die Gerechtigkeit mit aller Macht, die Liebe aber wird der Gerechtigkeit zur Kraft verhelfen, je stärker, um so mehr.

Daß der Monarch vor allem die wahre Menschenliebe besitzen muß, ergibt sich aus folgendem. Alles Liebenswerte wird um so mehr geliebt, je näher es dem Liebenden steht. Nun stehen aber die Menschen dem Monarchen näher als andern Herrschern. Darum werden sie von ihm auch am meisten geliebt oder sollen geliebt werden. Der erste Gedanke leuchtet ein, wenn man die Natur der passiven und der aktiven Teile ins Auge faßt. Der zweite findet seine Begründung darin, daß sich die Menschen den übrigen Herrschern nur teilweise nähern, dem Monarchen aber nach ihrer Gesamtheit. Auch nähern sie sich den einzelnen Herrschern nur durch den Monarchen und nicht umgekehrt. So kommt dem Monarchen in erster Linie und unmittelbar die Sorge für alle zu, den einzelnen Herrschern durch den Monarchen; denn von seiner höchsten Sorge leitet sich die ihrige ab.

Je allgemeiner ferner eine Ursache ist, desto mehr ist ihr der Begriff Ursache eigen. Denn die untergeordnete Ursache besteht nur durch die übergeordnete, wie im Buche von den Ursachen zu lesen ist[1]. Je mehr eine Ursache den Charakter

[1] Der Liber de causis ist ein pseudo-aristotelisches Werk, das von Gerhard von Cremona aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt wurde. Seinem Ursprung nach ist es eine nicht besonders gelungene Zusammenfassung der *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus. Über seine wahre Herkunft ist erst Thomas unterrichtet. Die Scholastik

der Ursächlichkeit besitzt, desto mehr liebt sie ihre Wirkung, und eine solche Liebe kommt der Ursache an sich zu. Nun aber stellt der Monarch unter den Sterblichen für das Wohlergehen der Menschheit die allgemeinste Ursache dar; die andern Herrscher sind dies, wie gesagt, nur durch ihn. Daraus folgt, daß das allgemeine Wohl am meisten von seiner Liebe gehütet wird.

Wer aber möchte daran zweifeln, daß der Monarch der wirksamste Hort der Gerechtigkeit ist? Doch wohl nur derjenige, dem es nicht einleuchten will, daß der Monarch als solcher keine Feinde haben kann.

Doch genug mit der Erklärung der Obersätze. Der Schluß ist unanfechtbar, daß für die beste Weltverfassung eine Monarchie vonnöten ist.

Kapitel 12.

Die Menschheit erfreut sich dann des größten Wohlergehens, wenn sie das höchste Maß von Freiheit besitzt. Dies wird von selbst einleuchten, wenn über das Prinzip der Freiheit Klarheit herrscht. Darum ist zu beachten, daß das erste Prinzip unserer Freiheit in der Freiheit des Willens beruht, die viele zwar im Munde führen, doch nur wenige verstehen. Sie behaupten nämlich ganz richtig, daß die freie Entscheidung ein vom Willen herrührendes freies Urteil ist [1]. Damit treffen sie zwar das Richtige, allein der Sinn der Worte ist ihnen völlig verschlossen. Es ergeht ihnen wie unsern Logikern mit ihren Beispielen, die sie jahraus jahrein

---

sah in dem neuplatonischen Auszug gleichsam die Krönung der aristotelischen Metaphysik. Dante hat dem Buche große Aufmerksamkeit geschenkt. Vgl. Const. Sauter, Dante und der Liber de causis: Historisch-politische Blätter 147, 1911.

[1] Dante gibt die Definition der Willensfreiheit nach Thomas, 2 sent. 24, 1, 3 ad 5: Liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium.

ihren logischen Vorlesungen einfügen, so z. B. den Satz von den drei Winkeln im Dreieck, die gleich zwei rechten sind.

Ich behaupte nun, daß das Urteil in der Mitte zwischen Wahrnehmen und Begehren steht. Zuerst muß man eine Sache auffassen, dann erfolgt das Urteil über ihren Wert oder Unwert, und jetzt erst begehrt man sie oder meidet sie. Wenn also das Urteil in allweg für das Begehren das bewegende Prinzip ist und in keiner Weise von diesem beeinflußt wird, dann ist es frei. Wenn aber das Urteil vom Begehren in irgend einer Weise vorher beeinflußt wird, kann es unmöglich frei sein, weil es ja nicht mehr spontan, sondern in der Gefangenschaft eines andern ist. Darum können die Tiere kein freies Urteil haben; bei ihnen beeinflußt stets die Begierde das Urteil. Daraus ergibt sich auch, daß die geistigen Substanzen mit ihrer unveränderlichen Willensbeschaffenheit und auch die abgeschiedenen guten Seelen ihre Willensfreiheit wegen der Unveränderlichkeit ihres Willens nicht verlieren können, sondern im vollkommensten und höchsten Grade bewahren.

Nach all dem kann es nicht unklar sein, daß diese Freiheit oder vielmehr dieses Prinzip unserer ganzen Freiheit die größte Gabe Gottes an unsere Menschennatur ist [1]. Denn

---

[1] Der Text von Edward Moore bewegt sich hier in einer unbegründeten Halbheit. Fünf Codices schließen den Satz mit sicut in paradiso comediae iam dixi. Damit wäre ein Hinweis auf Par. 5, 19 gemeint. Dieser gewichtigen handschriftlichen Autorität stehen Codices gegenüber, die den Zusatz in verstümmelter Form oder gar nicht enthalten. Die erste gedruckte Ausgabe von 1559 enthält ihn gar nicht. Witte und ihm folgend Edward Moore haben den Zusatz in der Form von sicut dixi aufgenommen und scheinen ihn auf den Anfang des Kapitels zu beziehen. Dies ist aber unmöglich und unzulässig, weil die ersten Sätze des Kapitels nur die Tatsache der Willensfreiheit betonen und ihr Prinzip darlegen. An der obigen Stelle aber, die den überraschenden Rückweis auf die Komödie enthält, wird ein theologischer Gedanke aus der Schöpfungslehre erörtert, daß Gott der Menschennatur kein größeres Geschenk als die Willens-

durch diese Gabe werden wir hienieden als Menschen, dort aber wie Götter beglückt. Wenn das der Fall ist, wer könnte dann bestreiten, daß es mit der Menschheit am besten bestellt ist, wenn dieses Prinzip hauptsächlich in ihr waltet? Am freiesten aber ist die Menschheit, wenn sie unter einem Monarchen lebt. Dabei ist zu bemerken, daß man das frei nennt, was um seiner selbst willen und nicht eines andern wegen da ist. So bestimmt es der Philosoph in den Büchern über das Seiende als solches [1]. Denn was um eines andern willen da ist, ist von dem abhängig, um dessentwillen es da ist, wie auch der Weg von seinem Ziele bestimmt wird. So ist auch die Menschheit nur unter der Herrschaft eines Monarchen ihrer selbst wegen und nicht um eines andern willen da. Dann allein werden auch die entarteten Staatsverfassungen, wie die demokratischen, oligarchischen und tyrannischen, die das Menschengeschlecht unter die Knechtschaft zwingen, wie

---

freiheit geben konnte. Über die Echtheit oder Interpolation des Zusatzes können nur die Handschriften entscheiden. Diese haben das letzte Wort noch nicht gesprochen. Es gibt allerdings keinen zwingenden Grund, der es verwehren würde, daß Dante auf seine Komödie hinwiese. Unsere eigene Ansicht, daß die Monarchie zwischen 1317 und 1318 geschrieben wurde, erhielte hierdurch eine kräftige Stütze. Gleichwohl mutet uns dieser Hinweis wenig dantesk an. Wir verstehen nicht, warum der Dichter an einer verhältnismäßig unwichtigen Stelle auf sein Paradies verweisen sollte, während er ganze Kapitel seines Gastmahles totschweigt, in denen sich eingehende Untersuchungen über Probleme der Monarchie finden. Auch hat es Dante grundsätzlich vermieden, seine eigene Person und seine Werke zu zitieren, wofern ihn nicht die Verhütung eines größeren Übels dazu zwang. Wir möchten den Zusatz als Randglosse eines dantekundigen Schreibers erklären, aus dessen Handschrift die genannten Codices geschöpft haben. Darum scheiden wir sie aus Text und Übersetzung ganz und nicht nur teilweise aus. Vgl. Paul Scheffer-Boichorst, Aus Dantes Verbannung, Straßburg 1882, 121.

[1] Met. 1, 2, 982 b 25. Auch Thomas definiert im Kommentar zu dieser Stelle (Met. 1, 3 c): Ille homo proprie dicitur liber, qui non est alterius causa, sed est causa sui ipsius.

ein flüchtiger Gang durch ihre Geschichte lehrt, in die richtige Ordnung gebracht. Dann haben nur die Könige und die Aristokraten, auch Optimaten genannt, und die Freiheitshelden aus dem Volke die Herrschaft inne[1]. Weil aber, wie gesagt, der Monarch die Menschen am meisten liebt, so will er auch, daß sie alle gut werden. Das ist aber in den verfehlten Staatsverfassungen unmöglich. Darum sagt der Philosoph in seiner Politik: „In einer verfehlten Staatsverfassung ist ein guter Mensch ein schlechter Bürger; in einer richtigen Staatsverfassung ist ein guter Mensch auch ein guter Bürger.“ [2] Derartige richtige Staatsverfassungen streben auch so nach der Freiheit, daß die Menschen um ihrer selbst willen da sind. Die Bürger sind nicht um der Konsuln willen da, und auch nicht das Volk des Königs wegen, vielmehr sind umgekehrt die Konsuln für die Bürger da und der König für das Volk. Und gleichwie die Staatsverfassungen nicht im Hinblick auf die Gesetze, sondern diese im Hinblick auf die Staatsverfassung entworfen werden, so sind auch die nach dem Gesetze lebenden Bürger nicht auf den Gesetzgeber

[1] Aristoteles (Polit. 3, 7, 1279 a 22 ff) teilt die Staatsverfassungen in richtige (rectae) oder unrichtige (obliquae), je nachdem sie das allgemeine Wohl im Auge haben oder nicht. In beiden Verfassungsformen kann entweder ein einziger oder wenige oder die Mehrheit herrschen. Daraus ergibt sich auf der einen Seite die Monarchie, oder die Herrschaft von einigen wenigen Auserlesenen (*ἄριστοι*), Aristokratie, oder die Regierung der Bürger (*πολῖται*), Politie. Diese drei Verfassungsformen nennt Aristoteles gut und richtig, obwohl er mit der ersten und noch mehr mit der zweiten besonders zufrieden ist. Auf der andern Seite, wo die Herrschaft Selbstzweck ist, stehen ebenfalls drei Verfassungsformen: die Herrschaft eines einzigen, Tyrannis, die Herrschaft von einigen Wenigen, Oligarchie, die Herrschaft des Pöbels, Demokratie. Diese Verfassungsformen nennt Aristoteles Ausartungen (*παρεκβάσεις*). Dante bewegt sich also in aristotelischen Gedankengängen. Der Sinn der Stelle ist somit klar.

[2] Polit. 3, 4, 1276 b 30: *διόπερ τὴν ἀρετὴν ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν.* Nach Aristoteles erreicht der Mensch nur im Staate Tugend und Glückseligkeit.

hingeordnet, vielmehr muß sich dieser nach jenen richten. Das betont auch der Philosoph in den Schriften, die er uns über den vorliegenden Gegenstand hinterlassen hat. Daraus ergibt sich auch, daß Konsul oder König zwar hinsichtlich des Weges für andere die Herren, hinsichtlich des Endzweckes aber für andere die Diener sind. Das gilt am meisten vom Monarchen, den man ohne Zweifel für den Diener der Allgemeinheit halten muß. Schon daraus kann einleuchten, daß der Monarch in seiner Gesetzgebung von dem ihm vorgesetzten Ziele abhängig ist.

So ist es also mit der Menschheit dann am besten bestellt, wenn sie unter einem Monarchen lebt. Daraus folgt, daß zum Heile der Welt eine Monarchie vonnöten ist.

Kapitel 13.

Wer selbst zum Regieren die besten Vorbedingungen besitzt, ist auch in der Lage, andere am ehesten damit auszurüsten [1]. Bei jeder Tätigkeit, mag sie naturnotwendig oder frei erfolgen, kommt es dem bewegenden Prinzip darauf an, eine Ähnlichkeit hervorzurufen. Darin findet auch jedes handelnde Prinzip als solches seine Lust. Da nämlich alles, was ist, das eigene Sein will und bei der Betätigung eben das Sein des tätigen Prinzips erweitert wird, so fließt hieraus notwendig ein Ergötzen; denn an eine Sache, die man ersehnt, knüpft sich immer ein Ergötzen. Es handelt also nur ein solches Seiendes, wie das Leidende eines werden muß. Darum sagt auch der Philosoph in den Schriften vom Seienden als solchem: „Alles, was aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt wird, erfährt dies durch etwas, was in Wirklichkeit existiert.“ [2] Jeder andere Versuch des Handelns würde sich als vergeblich erweisen. Das spricht auch gegen die irrige Ansicht jener, die da glauben, mit

---

[1] Nach Aristoteles (Polit. 1, 2, 1252 a 31) soll nur der geistig Überlegene herrschen.

[2] Met. 9, 8, 1049 b 24.

guten Worten, aber bösen Taten anderer Leute Leben und Sitten zu bessern. Diese wissen nicht, daß Jakobs Hände mehr Überzeugung schufen als seine Worte, mochten gleich jene unecht sein, diese aber auf die richtige Spur weisen [1]. Darum richtet auch der Philosoph an Nikomachus die Worte: „In allem, was Leiden und Handeln betrifft, sind Reden weniger wirksam als Taten." [2] Deshalb erging auch vom Himmel an den sündigen David der Ruf: „Warum zählst du meine Satzungen auf?" [3] Fast als wollte er sagen: „Umsonst ist dein Reden, denn du stehst mit deinen Worten nicht im Einklang!" Aus all dem ergibt sich als Schluß, daß derjenige, der andere in die richtige Ordnung bringen will, mit sich selbst zuvor am besten im reinen sein soll.

Nur der Monarch allein ist es, der zum Regieren die besten Vorbedingungen mitbringt. Das ergibt sich aus folgender Betrachtung. Ein jedes Ding vermag um so leichter und vollkommener eine sittliche Beschaffenheit und Tätigkeit zu erreichen, je weniger sich in ihm gegensätzliche Anlagen vorfinden. So gelangen auch diejenigen leichter und vollkommener in den Besitz der philosophischen Wahrheit, die niemals etwas von ihr gehört haben, als jene, die zeitweilig Philosophie getrieben haben und mit falschen Ansichten vollgepfropft sind. Darum hat Galenus recht: „Solche Leute brauchen die doppelte Zeit, um eine Wissenschaft zu erwerben." [4] Da aber der Monarch keinen Anlaß zu Begehrlichkeit haben kann oder höchstens, wie gesagt, unter allen Sterblichen im geringsten Maße, was bei den andern Herrschern nicht der Fall ist, und da ferner die Begehrlichkeit allein das Urteil beeinflußt und die Gerechtigkeit beeinträchtigt, so folgt daraus, daß er überhaupt nur oder doch am meisten

[1] Gn 27, 22. Vox quidem, vox Iacob est, sed manus, manus sunt Esau.

[2] Eth. 10, 1, 1172 a 34: οἱ γὰρ περὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι λόγοι ἧττόν εἰσι πιστοὶ τῶν ἔργων.

[3] Ps 49, 16.

[4] Galenus, De cognoscendis morbis c. 10.

zum Regieren geeignet ist, weil er alle andern in Urteil und Gerechtigkeit übertreffen kann. Diese zwei Eigenschaften ziemen vor allem dem Geber und dem Vollstrecker des Gesetzes. Dafür legt jener hochheilige König Zeugnis ab, wenn er von Gott das sich erbat, was ein König und ein Königssohn notwendig hat: „Gib, o Gott, dem Könige dein Urteil und dem Sohne des Königs deine Gerechtigkeit!“ [1]

So besteht also die Behauptung des Hilfssatzes zu Recht, daß der Monarch allein zum Regieren die besten Vorbedingungen mitbringt. Daher kann auch nur der Monarch andere in der besten Weise leiten. Hieraus ergibt sich als Folge, daß für die beste Weltverfassung eine Monarchie vonnöten ist.

Kapitel 14.

Was durch ein Ding geschehen kann, geschieht besser durch dieses eine als durch mehrere. Das ergibt sich aus folgendem: Angenommen, das eine, durch das irgend etwas erfolgen kann, heißt A, die andern Dinge, durch die dieselbe Wirkung erfolgt, heißen A und B. Wenn nun die gleiche Wirkung, die durch A und B erzielt wird, durch A allein schon erfolgen kann, so ist B überflüssig; denn durch sein Hinzutreten wird nicht mehr bewirkt, als was A allein schon zu bewirken im stande ist. Da aber ein derartiges Verfahren müßig oder überflüssig ist, und alles Überflüssige Gott und der Natur mißliebig ist und dadurch selbstverständlich zu einem Übel wird, so folgt daraus, daß es nicht bloß besser ist, daß etwas, wo es möglich ist, durch einen geschehe, als durch mehrere, sondern daß das, was durch einen geschieht, gut, was durch mehrere erfolgt, schlechtweg ein Übel zu nennen ist.

Ferner nennt man eine Sache besser, weil sie dem Besten näher steht; der Zweck kommt aber dem Begriff des Besten

---

[1] Ps 71, 2.

am nächsten. Was aber durch einen geschieht, liegt dem Zwecke näher, darum ist es besser. Dies ergibt sich aus folgender Betrachtung: Angenommen, der Zweck sei C, die Tätigkeit erfolge durch das eine A und die mehreren A und B. Dann ist doch offenbar der Weg von A durch B nach C länger als der von A nach C. Nun aber kann die Menschheit durch einen einzigen höchsten Herrscher regiert werden, das ist der Monarch.

Doch ist der Satz: Die Menschheit kann durch einen einzigen höchsten Herrscher regiert werden, nicht so aufzufassen, als ob die kleinsten Verfügungen jedes kleinen Städtchens unmittelbar von ihm allein ausgehen müßten, wiewohl auch die städtischen Gesetze bisweilen unzureichend sind und der Norm bedürfen. Dies ergibt sich auch aus dem fünften Buche an Nikomachus, wo der Philosoph die Epikie (Billigkeit) in Empfehlung bringt[1]. Denn die Völker, Reiche und Städte besitzen Eigentümlichkeiten, die eine verschiedenartige Gesetzgebung zur Regelung verlangen. Das Gesetz ist nämlich die leitende Lebensregel. Unter andern Normen müssen sich die Skythen fügen, die jenseits des siebten Himmelsstriches wohnen, eine große Ungleichheit von Tag

---

[1] Eth. 5, 10, 1137 b 26: *καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου.* Aristoteles spricht dort, wo er vom Wesen der Gerechtigkeit handelt, auch über die Bestandteile des politischen Rechts und das Naturrecht (*φυσικὸν νομικόν*) und das durch die Gesetzgebung geschaffene Recht (*νόμος ἴδιος*). Das geschaffene Recht kann sich nur auf allgemeine Fälle beziehen, unmöglich alle Einzelfälle im Auge haben. Wo nun im einzelnen Falle zwischen Naturrecht und positivem Gesetz eine Spannung eintritt, greift das Naturrecht bessernd ein. Diese Berichtigung einer positiven Satzung durch das Naturrecht nennt Aristoteles *ἐπιείκεια*, Billigkeit. Dante führt den Ausdruck in der Monarchie griechisch an. Vielleicht verwendete er nur die lateinische Terminologie der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeka, der das Kapitel beginnt: De epycheia vero et epyche qualiter habet proximum est dicere. Vgl. den Kommentar des Thomas, Eth. 5 lect. 16.

und Nacht und fast eine unerträgliche Kälte zu leiden haben; unter andern Normen stehen die Garamanten, die unter der Tag- und Nachtgleiche wohnen, stets ebensoviel Licht wie Finsternis haben und wegen der übergroßen Gluthitze ohne Kleider gehen. Unsere Ansicht geht vielmehr dahin, daß die Menschheit in den allgemeinsten Fragen, die alle angehen, vom Monarchen geleitet und durch die gemeinsame Regel zum Frieden geführt wird. Diese Regel oder dieses Gesetz müssen die Teilherrscher von ihm entgegennehmen, so wie die praktische Vernunft den Obersatz zum tätigen Entschluß von der spekulativen Vernunft erhält und unter diesen den ihr eigenen Untersatz stellt und nun für einen bestimmten Fall den Schluß zieht. Das ist nicht bloß für einen einzigen möglich, sondern muß von einem einzigen ausgehen, sonst müßte unter den allgemeinen Prinzipien Verwirrung entstehen. Moses selbst berichtet im Gesetze, daß er ein solches Verfahren eingehalten habe; er überließ die untergeordneten Entscheidungen den Hervorragendsten aus den Stämmen der Söhne Israels, die höheren und allgemeineren Entscheidungen behielt er sich selbst vor. Diese mußten die Führer in ihren Stämmen zur Anwendung bringen, je nachdem es für einen Stamm vonnöten war [1].

Darum ist es besser, daß die Menschheit durch einen regiert werde als durch mehrere, d. h. durch einen Monarchen, einen einzigen Herrscher. Wenn dies besser ist, dann ist es

[1] Ex 18, 17. Die obigen Erörterungen legen davon Zeugnis ab, daß Dante nicht nur eine gelehrte Utopie verfolgte, sondern seine Lehre von der Weltmonarchie mit den tatsächlichen politischen Verhältnissen in Zusammenhang bringen wollte. Die Selbständigkeit der Einzelreiche, der Provinzen und Städte mit ihren nationalen, sittlichen und sprachlichen Verschiedenheiten konnte unter einem Weltmonarchen durchaus gewahrt werden. Er ist den einzelnen Gebilden so wenig ein Hindernis, als die Wissenschaft vom Seienden als solchem (Metaphysik) die Untersuchungen über das Seiende als räumliche (Physik) oder intelligible (Mathematik) Größe störte. Dantes Monarchiebegriff ist das Produkt dieser aristotelischen Denkweise.

auch Gott wohlgefälliger; denn Gott will immer das Bessere. Da nun unter den genannten zwei Möglichkeiten das Bessere zugleich das Beste ist, so folgt, daß die eine unter den Möglichkeiten von einem einzigen und mehreren Herrschern nicht allein Gottgefälliger, sondern die Gott gefälligste ist.

Daher ergibt sich, daß es mit der Menschheit dann am besten bestellt ist, wenn sie von einem einzigen regiert wird. So ist also zum Heile der Welt eine Monarchie vonnöten.

Kapitel 15.

Ferner behaupte ich, daß das Sein, das Einssein und das Gutsein nach der fünften Kategorie eine zeitliche Stufenfolge einnehmen [1]. Das Seiende ist von Natur vor dem Einen, das Eine aber vor dem Guten [2]. Was aber am meisten seiend ist, ist auch am meisten eines; und was am meisten eines ist, ist auch am meisten gut. Insoweit nun etwas vom höchsten Seienden ferne ist, so weit ist es auch vom Einssein und darum auch vom Gutsein entfernt. Deshalb ist bei allen Dingen in jeder Gattung dasjenige das beste, was am meisten eine Einheit darstellt. Diese Ansicht vertritt der Philosoph in der Lehre vom Seienden als solchem. Daraus fließt die Überzeugung, daß das Einssein die Wurzel für das

[1] Die aristotelische Kategorientafel nennt zehn oberste Begriffe, unter die das Seiende gefaßt werden kann. Für Aristoteles sind dies nicht nur subjektive Denkformen, wie bei Kant, sondern objektive Bestimmungen des Seienden. Das Seiende ist Substanz, Quantität, Qualität, Relation, nach Wo, Wann, Lage, Haben, Wirken, Leiden bestimmt. Dante hält die Reihenfolge der Kategorien nicht ein und nennt an fünfter Stelle die Kategorie der zeitlichen Bestimmung.

[2] Ens, unum, bonum. Die Scholastiker sprechen von den Proprietäten des Seins und nennen Einheit, Wahrheit und Güte als wesentliche Eigenschaften des Seienden als solchen. Das Sein ist die Grundbestimmung. Jedes Sein ist durch sein Wesen auch eine Einheit: unum et ens convertuntur.

Gutsein, und daß die Vielheit die Wurzel für das Übel bildet. So stellte auch Pythagoras in seinen Begriffsreihen die Einheit auf die Seite des Guten und die Vielheit auf die Seite des Übels. Dasselbe ist zu lesen im ersten Buche der Seinslehre [1]. Darum leuchtet es auch ein, daß sündigen nichts anderes heißt als in Verachtung dem Einen den Rücken kehren und zur Vielheit sich zuwenden. Aus dieser Überzeugung heraus singt auch der Psalmist: „Getreide, Wein und Öl haben sie verlassen und sind zu einem Vielerlei übergegangen.“ [2]

So steht es also fest, daß alles, was gut ist, dies um dessentwillen ist, weil es im Einen seinen Bestand hat. Da aber die Eintracht als solche ein Gut darstellt, so ist klar, daß sie in irgend einer Einheit als in ihrer eigenen Wurzel ihren Bestand hat. Diese Wurzel kommt dann zum Vorschein, wenn man über die Natur oder den Begriff der Eintracht nachdenkt. Die Eintracht ist nämlich eine einförmige Bewegung mehrerer Einzelwillen [3]. Dieser Begriff gibt zu verstehen, daß die Einheit von verschiedenen Willen, die sich in einer einförmigen Bewegung ausspricht, die Wurzel der Eintracht, ja die Eintracht selbst ist. Denn so, wie wir von einer Eintracht mehrerer Erdstücke reden, weil sie alle nach dem Mittelpunkt der Erde trachten, und wie wir dasselbe von den Feuerflammen sagen, weil sie alle nach der Peripherie streben, vorausgesetzt daß hier von Freiheit die Rede sein könnte, so heißen wir eine Anzahl von Menschen einträchtig, weil sie in ihrem Wollen zugleich nach einem Ziele bewegt werden. Dieser Grundzug wohnt den Einzelwillen wie eine Form inne. So besitzen die Erdstücke insgesamt als formale Eigenschaft die Schwere, die Flammen aber die Leichtigkeit. Denn die Willenskraft ist eine Potenz; die Spezies des erkannten Gutes ist ihre Form. Diese Form, wie auch

---

[1] Met. 1, 5, 986 a 24.

[2] Ps 4, 8. Dante zitiert die Stelle richtig nach dem Vulgatatext, legt ihr aber gewaltsam einen fremden Sinn unter.

[3] Vgl. Thomas, S. th. 2, 2, 29, 1 c.

andere, verlieren bei der Vervielfältigung ihre Einheit nicht, sondern erleiden die Vielheit der aufnehmenden Materie[1]. Dies ist auch bei der Seele der Fall, bei der Zahl und den übrigen Formen, die eine Zusammensetzung erfahren.

Nach diesen Vorerörterungen, die hier zur Erklärung der in Frage stehenden Behauptung dienten, möge der Schluß folgen. Alle Eintracht hängt von der Einheit ab, die aus den Einzelwillen gebildet wird. Die Menschheit in ihrer besten Verfassung stellt eine Eintracht dar. Wie nämlich der einzelne Mensch dann in der besten Verfassung ist, wenn er nach Seele und Leib eine Harmonie darstellt, so ist dies in ähnlicher Weise bei einem Hause, bei einer Stadt, bei einem Reiche der Fall. Dasselbe gilt für die ganze Menschheit. Darum ist die Menschheit, wofern sie sich in guter Verfassung befindet, von einer Willenseinheit abhängig. Das ist aber nur möglich, wenn es einen einzigen Willen gibt, der alle andern beherrscht und auf ein Ziel hinlenkt; denn die Sterblichen brauchen wegen der verführerischen Lockungen der Jugend ein richtunggebendes Prinzip. Das betont der Philosoph am Schluß der Nikomachischen Ethik[2]. Einen einzigen Willen kann es aber nur geben, wenn einer Herrscher über alle ist, der mit seinem Willen der Herr und Leiter für das Wollen aller andern ist. Wenn nun alle bisher gemachten Schlußfolgerungen stimmen — und dies ist der Fall —, so muß es zum Wohle der Menschheit auf der Welt einen Monarchen geben und darum auch zum Heile der Welt eine Monarchie.

Kapitel 16.

Eine Stütze für alle bisherigen Beweisgründe bietet auch die Erfahrung, vor allem jener Zustand der Menschheits-

[1] Der Artbegriff erfährt in seinem Wesen keine Veränderung, wenn er auch unzähligemal in der Materie dargestellt wird. Das Individuationsprinzip ist die Materie.

[2] Eth. 10, 9, 1179 b 31.

geschichte, den Gottes Sohn, der zum Heile des Menschen selbst Mensch werden wollte, entweder abgewartet, oder, weil er ihn wollte, selbst herbeigeführt hat. Denn wenn wir vom Fall der ersten Eltern, mit dem unsere ganze Verirrung anhub, Menschen und Zeiten nach ihrer Lage prüfen, so werden wir die Entdeckung machen, daß die Welt in allen ihren Teilen nur damals Ruhe hatte, als der göttliche Augustus Monarch und mit ihm eine vollkommene Monarchie vorhanden war. Daß aber damals die Menschheit im glücklichen Besitze des Weltfriedens war, das bezeugen alle Geschichtschreiber, alle berühmten Dichter, ja auch derjenige wollte es uns bezeugen, der die Sanftmut Christi geschildert hat [1]. Paulus endlich nannte jenen überglücklichen Zustand die Fülle der Zeiten [2]. In der Tat, es war die Fülle der Zeit und der zeitlichen Dinge gekommen, weil kein Amt, das zu unserem Glücke dienen muß, seines Trägers entbehrte [3]. Wie weit es aber mit der Welt gekommen ist, seit jenes Gewand ohne Naht zum erstenmal durch die Krallen der Habgier zerrissen wurde, können wir nachlesen und leider auch mitansehen [4]. O Menschengeschlecht, wie viele Stürme und Schicksalsschläge, wie viele Schiffbrüche müssen dich heimsuchen, da du, zu einem vielköpfigen Ungeheuer geworden, nach allen Richtungen hin und her treibst! Beide Verstandesvermögen

[1] Der scriba mansuetudinis Christi kann nur Lukas sein, der das lieblichste der Evangelien verfaßt hat. Dante schließt aus Lk 2, 1, daß die von Augustus ausgeschriebene Schätzung des Reiches nur im Frieden erfolgen konnte.

[2] Gal 4, 4.

[3] Es war Christus, der Führer zur ewigen Seligkeit, erschienen, und auf dem Kaiserthron herrschte Augustus.

[4] Dante vergleicht den allgemeinen Weltfrieden mit dem nahtlosen Rock Christi (tunica inconsutilis), über den die Soldaten nach Jo 19, 23 das Los warfen. Wahrscheinlich hält er auch dafür, daß der erste Riß durch den Weltfrieden mit der legendaren konstantinischen Schenkung gemacht wurde, zu deren Annahme sich die Kirche durch Habgier verleiten ließ.

sind dir krank geworden, auch dein Begehren ist siech. Du speisest deinen höheren Verstand nicht mit unerschütterlichen Beweisgründen, und deinen niedern läßt du nicht in das Antlitz der Erfahrung schauen [1]. Dein Begehren mäßigst du nicht mit der milden Stimme des göttlichen Wortes, und doch wird dir durch die Posaune des Heiligen Geistes zugerufen: „Wie gut und lieblich ist es, wenn Brüder in Eintracht wohnen!" [2]

---

[1] Der höhere, tätige Verstand beschäftigt sich mit den reinen Formen und den geistigen Wahrheiten, der niedere, mögliche Verstand ist der Erfahrung zugewendet.

[2] Ps 132, 1.

Zweites Buch.

Das römische Volk hat sich von Rechts wegen das Amt der Monarchie oder des Imperiums angeeignet.

Kapitel 1.

„Warum toben die Heiden und sinnen die Völker Eitles? Es treten die Könige der Erde auf, und die Fürsten kommen zusammen wider den Herrn und wider seinen Gesalbten. Lasset uns ihre Fesseln zerreißen und von uns werfen ihr Joch!"[1] Wie wir eine neue Wirkung insgesamt anstaunen, wenn wir nicht ihrer Ursache in das Antlitz zu schauen vermögen, so blicken wir nach Einsichtnahme in die Ursache mit Lächeln auf die herab, die aus ihrem Staunen nicht herauskommen. So war ich ehedem über die Tatsache verblüfft, daß das römische Volk widerstandslos der Herrscher der Welt war. Meine oberflächliche Betrachtungsweise ließ mich zu der Ansicht gelangen, daß dieser Vorzug nicht von Rechts wegen, sondern nur durch die Gewalt der Waffen errungen sei[2]. Nachdem ich aber mein geistiges Auge in das Mark der Frage eindringen ließ und durch offenkundige Zeichen die göttliche Vorsehung erkannte, da verlor sich mein Staunen, und es überkam mich ein mitleidiges Lächeln über die Völker, die sich gegen die Vorherrschaft des römischen Volkes auf-

---

[1] Ps 2, 1 ff. Heinrich von Cremona benützt diese Stelle als Beweis für die plenitudo potestatis Christi und seines Stellvertreters.

[2] Diesen Standpunkt vertritt Augustinus in seinem Gottesstaat.

bäumten, zumal wenn ich heute noch sehe, daß Völker, wie ich es einstens tat, auf Eitles sinnen, wenn ich zu meinem Schmerze mitanschaue, wie Könige und Fürsten sich dahin einigen, wider ihren Herrn und seinen Gesalbten, den römischen Fürsten, zu streiten[1]. Darum kann ich nur mit Lächeln, wenn auch nicht ohne schmerzliches Gefühl, im Namen des glorreichen Volkes und des Kaisers in die Worte ausbrechen, die der Psalmist für den Herrn des Himmels rief: „Warum toben die Heiden und sinnen die Völker Eitles? Es treten die Könige der Erde auf, und die Fürsten kommen zusammen wider den Herrn und seinen Gesalbten."

Doch die natürliche Liebe gestattet es nicht, daß sich der Spott in die Länge zieht. Wie die Sommersonne die Morgennebel zerreißt und in ihrem Aufgange die lichten Strahlen hinauswirft, so verläßt die natürliche Liebe den Spott und gießt lieber das heilende Licht aus und will die Bande der Unwissenheit bei solchen Königen und Fürsten zerreißen, will den Beweis erbringen, daß die Menschheit von ihrem Joche frei ist. So will ich mir selbst Mut schaffen im Anschluß an den hochheiligen Propheten und seine weiteren Worte mir zu eigen machen: „Lasset uns ihre Fesseln zerreißen und von uns werfen ihr Joch!"[2] Beides wird in hinreichendem Maße eintreffen, wenn ich den zweiten Teil der vorliegenden Abhandlung abgeschlossen und die Wahrheit meiner nunmehrigen Aufstellung erwiesen habe. Denn durch den Nach-

[1] Der Übersetzer steht hier vor einer Textvariante. Moore verläßt den Text Wittes und liest uncto suo Romano Principi, Witte unico. Die Lösung kann nur durch die Autorität der Handschriften erfolgen, von denen allerdings nur zwei uncto lesen. Beide Lesarten geben einen berechtigten Sinn. Der Psalmvers spricht ausdrücklich vom Herrn und seinem Gesalbten. Der Vergleich mit dem Kaiser liegt nahe. Doch ist es gewagt, aus dem Worte uncto eine Zeitbestimmung, etwa für Heinrich VII., herauszupressen. Die andere Lesart empfiehlt sich durch ihre öftere Verwendung im ersten Buche der Monarchie. Vgl. Scheffer-Boichorst, Aus Dantes Verbannung 118. [2] Ps 2, 3.

weis der Rechtmäßigkeit des römischen Imperiums wird der Nebel der Unwissenheit nicht nur von den Augen der Könige und Herrscher entfernt, die das Staatsruder selbst an sich gerissen haben und eben diese Handlung dem römischen Volke lügenhafterweise nachsagen, sondern es werden die Menschen alle wieder zu der Erkenntnis gelangen, daß sie vom Joche solcher Usurpatoren frei sind. Die Wahrheit kann für die vorliegende Frage nicht nur aus dem Lichte der menschlichen Vernunft fließen, sondern auch durch einen Strahl der göttlichen Autorität gegeben sein. Wenn diese beiden in ein und derselben Frage im Einklang sind, dann müssen Himmel und Erde ihre Zustimmung geben.

Auf dieses Vertrauen stütze ich mich, auf das Zeugnis von Vernunft und Autorität baue ich, und so schreite ich an die Untersuchung der zweiten Frage.

Kapitel 2.

So wäre denn in hinreichendem Maße, soweit der Stoff es zuläßt, von der Wahrheit der ersten These die Rede gewesen. Nun handelt es sich um die zweite Zweifelsfrage: Hat sich das römische Volk von Rechts wegen die Würde des Kaisertums angeeignet? Auch für diese Untersuchung gibt es ein Prinzip; es wird sich um jene Wahrheit handeln, in der die Beweisgründe der vorliegenden Untersuchung als auf ihr eigenes Prinzip zusammenlaufen.

Vor allem ist zu beachten, daß wir die Natur in drei Stufenfolgen betrachten können, wie wir auch in der Kunst eine dreifache Existenzweise unterscheiden können: im Geiste des Künstlers, im Werkzeug, und in der künstlerisch geformten Materie. Die Natur hat ihre Existenz im Geiste Gottes, des ersten Bewegers, dann im Himmel, der sein Werkzeug ist, mit dessen Hilfe die ewige Güte durch Einwirkung auf die unbestimmte Materie eine Ähnlichkeit hervorrufen will. Wo aber ein vollkommener Künstler und ein vorzügliches Werkzeug gegeben sind, da kann, wenn sich in der künst-

lerischen Form ein Fehler findet, dieser doch nur der Materie zugeschrieben werden. Da nun aber Gott den höchsten Grad von Vollkommenheit anstrebt und sein Werkzeug, der Himmel, in keinem Punkte die erforderliche Vollkommenheit vermissen läßt, wie sich aus der Philosophie des Himmels ergibt, so bleibt nur übrig, daß jede Unvollkommenheit in der niedern Welt der zu Grunde liegenden Materie zur Last zu legen ist und außer der Absicht Gottes, des Schöpfers, und des Himmels erfolgt. Ferner ergibt sich, daß alles Gute in der niedern Welt, nachdem es aus der Materie selbst nicht stammen kann, die nur die Möglichkeit hierzu enthält, in erster Linie von Gott dem Bildner, in zweiter Hinsicht vom Himmel stammt, der das Werkzeug der göttlichen Kunst ist, der wir gewöhnlich den Namen Natur geben [1].

Aus all dem ergibt sich, daß das Recht, soweit es gut ist, zuerst im Geiste Gottes ist. Nun ist aber alles, was im Geiste Gottes ist, im gewissen Sinne selbst Gott nach dem Worte: „Was geschaffen wurde, war in ihm Leben." [2] Da aber Gott am meisten sich selbst will, so folgt daraus, daß das Recht, sofern es eben in ihm wohnt, von ihm selbst gewollt ist. Nun aber fallen Wille und Gewolltes in Gott zusammen. Hieraus folgt, daß der göttliche Wille das Recht selbst ist [3]. Daraus ergibt sich als weitere Folge, daß das

---

[1] Dante hält an der Allursächlichkeit Gottes fest, doch läßt er die Ursächlichkeit Gottes in der Weise wirksam werden, daß er sie mit Mittelursachen in Verbindung bringt. Der Himmel und die Sphärenbewegung sind das Werkzeug, mit dem Gott auf die Materie wirkt. Dante verwendet auch den von Pseudo-Dionysius Areopagita stammenden Ausdruck Deus naturans.

[2] Jo 1, 3. Dante hat eine eigenartige Zusammenziehung der Verse 3 und 4 vorgenommen, wie sie durch die heutige Exegese wieder nahegelegt wurde. Er verbindet quod factum est in ipso vita erat und will damit die Präexistenz der geschaffenen Dinge im Geiste Gottes andeuten. Damit kommt er zweifellos den philosophischen Grundlagen des johanneischen Prologes näher.

[3] Vgl. Par. 19, 86 ff.

Recht in den Dingen nichts anderes ist als eine Ähnlichkeit mit dem göttlichen Willen. Darum kann all das, was mit dem göttlichen Willen nicht in Einklang steht, das Recht selbst nicht sein; wohl aber ist all das, was mit dem Willen Gottes in Harmonie steht, selbst das Recht. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit einer Handlung fällt mit der Frage zusammen, ob eine Handlung dem Willen Gottes entspricht; es sind also nur andere Worte. Es möge darum festgehalten werden, daß Gottes Wille innerhalb der menschlichen Gesellschaft als wirkliches und untrügliches Recht zu gelten hat.

Doch muß man sich hierbei an die Mahnung des Philosophen im ersten Buche der Nikomachischen Ethik erinnern: „Man kann nicht in jeder Materie die gleiche Gewißheit fordern, sondern nur die, welche der Natur der zu Grunde liegenden Sache entspricht." [1] Darum werden auch die Beweise für das nunmehr gefundene Prinzip durchschlagend sein, wenn in offenkundigen Zeichen und in Aussprüchen weiser Männer die Beweise für das Recht jenes glorreichen Volkes gesucht werden [2]. Gottes Wille ist zwar an sich unsichtbar, allein was an Gott unsichtbar ist, wird in den erschaffenen Dingen geistig erkannt [3]. Mag auch das Siegel ein verborgenes Dasein führen, das Wachs, das seine Prägung

---

[1] Eth. 1, 3, 1094 b 24: *πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται.* Aristoteles legt es auch in der Metaphysik als Mangel an philosophischer Schulung aus, wenn man nicht weiß, welchen Grad von Gewißheit man in den verschiedenen Wissenschaften erwarten darf.

[2] Nunmehr ist auch das Prinzip für die zweite Thesis gefunden: Recht ist überall da, wo Gottes Wille herrscht. Wenn es sich beweisen läßt, daß in der Geschichte des römischen Volkes der Wille Gottes waltet, dann hat das römische Volk seine Eroberungspolitik und die Weltherrschaft rechtmäßig durchgeführt. Auf diesen Beweis zielt die Untersuchung Dantes.

[3] Röm 1, 20: Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.

enthält, gibt von ihm offene Kunde, mag sich jenes gleich verborgen halten. Doch braucht es nicht wunderzunehmen, wenn man den Willen Gottes in Zeichen finden muß; es kommt ja auch der menschliche Wille außerhalb des Wollenden nur durch Zeichen zum Ausdruck.

Kapitel 3.

So nehme ich denn zur Frage Stellung und behaupte, daß sich das römische Volk von Rechts wegen und nicht durch Anmaßung das Ehrenamt der Monarchie, Kaisertum genannt, über alle Sterblichen beigelegt hat. Hiefür dient zum Beweise erstens folgendes: Dem edelsten Volke gebührte der Vorzug vor allen andern. Das römische Volk war aber das edelste. Darum gebührte ihm der Vorrang vor allen andern[1]. Hierfür gibt folgender Beweisgrund eine Stütze. Ehre ist der Lohn für Tüchtigkeit. Jeder Vorzug ist eine Ehre, also ist jeder Vorzug in der Tüchtigkeit eine Ehre. Nun nennt man die Menschen bekanntlich auf Grund ihrer Tüchtigkeit adelig, sei es auf Grund der eigenen oder der Ahnen. Der Adel besteht nämlich aus Tüchtigkeit und angestammtem Reichtum. So sagt der Philosoph in der Politik[2]. Und Juvenal dichtet:

Nur der Adel der Seele ist einzigartige Tugend[3].

---

[1] Diese Ausführungen folgen der Lehre des Aristoteles, daß intellektuelle Überlegenheit die Möglichkeit und das Recht zum Herrschen gibt.

[2] Polit. 4, 8, 1294 a 21: *ἡ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρετὴ καὶ πλοῦτος ἀρχαῖος.* Dante hat in der Adelsfrage nicht immer diesen Standpunkt eingenommen. Im Gefolge der symbolischen Liebesdichter hat er den Adel nur als seelische und sittliche Eigenschaft, Abstammung und Reichtum als unwesentliche und unnütze Dinge bezeichnet. Diesen unhistorischen Standpunkt hat er in der Monarchie verlassen. Er nähert sich wieder der Wirklichkeit und der aristotelischen Politik. Darum bekehrt er sich zur aristotelischen Definition des Adels, die auch der Staufenkaiser Friedrich II. vertrat; vgl. Conv. IV 3 (Sauter 23 und 272).

[3] Sat. 8, 20.

Diese zwei Aussprüche beziehen sich auf die zwei Arten des Adels, auf den eigenen und auf den der Vorfahren.

Den Adeligen also kommt aus ursächlichen Gründen der Lohn der Bevorzugung zu. Belohnungen müssen aber im Verhältnis zum Verdienst stehen. So sagt das Evangelium: „Mit dem gleichen Maße, mit dem ihr gemessen habt, wird euch zugemessen werden." [1] Wer aber am meisten adelig ist, dem ziemt auch am ehesten die Herrschaft. Für unsere Behauptung treten die Zeugnisse der Alten auf. Vergil, unser göttlicher Dichter, bezeugt zum ewigen Gedächtnis durch die ganze Äneis hindurch, daß der glorreiche König Äneas der Vater des römischen Volkes gewesen ist [2]. Dasselbe bezeugt Titus Livius, der ausgezeichnete Verfasser der römischen Geschichte, im ersten Teil seines Werkes, das mit der Eroberung Trojas anhebt. Seine Unübertrefflichkeit und seinen Edelsinn als Vater, seinen Adel als Mann, den er nicht nur infolge seiner eigenen Tüchtigkeit, sondern auch durch seine Ahnen und seine Gattinnen verkörperte, deren Adelstand nach dem Erbrechte auf ihn überging, all das vermag ich nicht im einzelnen auszuführen, ich folge nur den tiefsten Spuren hierin.

Seinen persönlichen Adel verkündet unser Poet, wenn er im ersten Buche den Ilioneus also ausrufen läßt:

König über uns war Äneas. Gerechter als er war
Keiner, noch frömmeren Sinnes, noch größer im Krieg und in Waffen [3].

Ferner muß man ihn im sechsten Buche vernehmen, wo er vom toten Misenus spricht, der Hektors Waffenmeister

---

[1] Mt 7, 2.

[2] Gastmahl und Monarchie kommen darin überein, daß die Gestalt Vergils aus ihrer geschichtlichen Bedingtheit herausgehoben, sein Werk aber allegorisch umgedeutet und als Zeugnis für die göttliche Vorsehung aufgefaßt wird.

[3] Aen. 1, 544. Nach der Übersetzung von A. B. Hertzberg und C. N. Osiander, Die Gedichte des Virgilius Maro, Stuttgart 1853.

war und sich nach dessen Ableben in Äneas' Dienste begeben hatte[1]. Von diesem Misenus sagt er, er habe nichts Unrühmliches begangen, da er Äneas mit Hektor verglich, den Homer vor allen andern preist, wie der Philosoph in der Nikomachischen Ethik berichtet, dort wo vom sittlich Anstößigen die Rede ist[2].

Was aber den Erbadel des Äneas betrifft, so ergibt sich, daß aus allen drei Teilen der Welt Ahnen und Gattinnen ihm seinen Adel begründet haben. Asien ist vertreten durch seine näheren Ahnen, durch Assaracus und die übrigen Beherrscher Phrygiens, einer asiatischen Landschaft. Darum sagt unser Dichter im dritten Buche:

> Seit es den Göttern gefiel, daß schuldlos Asias Herrschaft
> Sänke dahin und Priamus' Volk[3].

Europa ist vertreten durch Dardanus, den Urahnen, Afrika durch die Ahnfrau Elektra, die Tochter des weit bekannten Königs Atlas. Für beide legt unser Dichter im achten Buche Zeugnis ab. Dort läßt er Äneas zu Euander folgendermaßen sprechen:

> Dardanus' ältester Sohn und Gründer der ilischen Veste,
> Der nach der Griechen Bericht von der Atlastochter Elektra
> Abstammt, kam zu den Teukrern; Elektra war von dem großen
> Atlas gezeugt, der des Äthers Gewölk auf den Schultern emporhebt[4].

Die Abstammung des Dardanus aus Europa besingt unser Seher im dritten Buche:

> Wiss', es gibt ein Gebiet — Hesperien nennen's die Griechen —
> Alt ist das Land und stark durch Waffen und üppigen Boden.

---

[1] Aen. 6, 170.

[2] In der berühmten Stelle der Ethik 7, 1, 1145 a, 15 ff, die für das Sündensystem und die Einteilung der Hölle Dantes maßgebend war, spricht Aristoteles auch von der heroischen Tugend und zitiert zum Preise Hektors den homerischen Vers Il. 24, 259: *οὐδὲ ἐῴκει Ἀνδρός γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο.*

[3] Aen. 3, 1. [4] Aen. 8, 134 ff.

Von Önotriern wird es bebaut; jetzt sagt man, die Enkel
Hätten Italien es nach dem Namen des Fürsten geheißen.
Das ist der Sitz, der uns eigen gehört; dort Dardanus aufwuchs[1].

Die Abstammung des Atlas aus Afrika bezeugt der gleichnamige Berg, von dessen Lage in Afrika Orosius in seiner Weltbeschreibung ausdrücklich sagt: „Die äußerste Grenze daselbst sind der Berg Atlas und die sog. seligen Inseln.“ [2] Hiermit meinte er Afrika, weil von ihm die Rede war.

Desgleichen finde ich, daß er durch Heiraten seinen Adel begründet hat. Seine erste Gattin Creusa, die Tochter des Königs Priamus, stammte aus Asien, wie sich aus dem obigen entnehmen läßt. Daß sie seine Gattin war, bezeugt unser Dichter im dritten Buche, wo Andromache den Vater Äneas nach seinem Sohne Askanius also fragt:

Was macht Askanius denn? Und ist er am Leben geblieben,
Den dir Creusa gebar, eh' Troja noch rauchte?[3]

Seine zweite Gattin, Dido, war Königin und Mutter der Karthager in Afrika. Und daß sie seine Gattin war, bezeugt derselbe Dichter im vierten Buche. Dort spricht er von Dido:

Dido fürder nicht denkt mehr an verstohlene Liebe:
Ehe benennt sie die Schuld und verbrämt sie mit ehrbarem Namen[4].

---

[1] Aen. 3, 163 ff.

[2] Paulus Orosius spielt auch im Gastmahl eine Rolle. Die Historiarum adversus paganos libri septem wurden im Auftrage Augustins geschrieben. Orosius ist Christ, verwendet aber noch nicht die Geschichtsphilosophie Augustins. Er ist für Augustinus der Materialiensammer. Dante und Augustinus schöpfen in gleicher Weise aus diesem Geschichtswerke. Was dem einen als beständige Anklage gegen den römischen Staat gilt, ist dem andern ein Gottesurteil zu Gunsten des römischen Volkes. Dante bekämpft nirgends die augustinischen Schmähungen des römischen Staates, er schweigt ihn einfach nieder; dasselbe Verfahren übt er gegen Gregor VII., der ihm als Reformator sympathisch sein mußte. Die obige Stelle findet sich bei Oros. 1, 2.

[3] Aen. 3, 339.

[4] Aen. 4, 171.

Seine dritte Gattin war Lavinia, die Mutter der Albaner und Römer, Tochter und Erbin des Königs Latinus in einer Person, wofern das Zeugnis unseres Dichters im letzten Buche nicht trügt. Dort läßt er den besiegten Turnus mit der flehentlichen Bitte vor Äneas auftreten:

Du hast ja gesiegt, ich strecke besiegt dir die Hände
Vor den Ausoniern aus. Lavinia hast du zur Gattin[1].

Diese seine letzte Gattin stammte aus Italien, der edelsten Landschaft Europas.

Wer ist nun nach so einleuchtenden Beweisen nicht von dem Untersatze überzeugt, daß der Vater des römischen Volkes und darum auch dieses selbst am adeligsten unter dem Himmel gewesen seien? Oder wer erkennt nicht die göttliche Vorherbestimmung angesichts der doppelten Blutsvereinigung, die aus allen Weltteilen in einem einzigen Mann erfolgte?[2]

Kapitel 4.

Daß ferner zur Vollendung des römischen Reiches auch Wunder fördernd eingegriffen haben, entstammt dem Willen Gottes, und darum geschieht es von Rechts wegen. Die Tatsächlichkeit dieses Sachverhaltes begründet Thomas in seinem dritten Buche gegen die Heiden: „Ein Wunder ist, was gegen die gewöhnliche Ordnung der Dinge durch göttlichen Eingriff geschieht.“[3] Er behauptet also, daß es nur Gott zukommt, Wunder zu wirken. Auch das Zeugnis des Moses bekräftigt dies gelegentlich der dritten Plage der Stechfliegen, wo die Magier Pharaos trotz Anwendung aller

---

[1] Aen. 12, 937.

[2] Damit hat Dante seine erste Behauptung zu beweisen versucht. Adel, sowohl der persönliche wie der angestammte, und die seelische Tüchtigkeit begründen den Anspruch auf Herrschaft. Äneas und mit ihm das römische Volk besitzen den Geburts- und Seelenadel.

[3] Praeter ordinem in rebus communiter institutum (S. c. gent. 3, 101).

natürlichen Kunstmittel versagten und in den Ruf ausbrachen: „Das ist der Finger Gottes!“ [1] Wenn also das Wunder ein unmittelbarer Eingriff des ersten Prinzipes ohne Mitwirkung von Mittelgliedern zu irgend wessen Gunsten ist, wie Thomas im genannten Buche hinreichend beweist, so ist die Behauptung frevelhaft, daß eine solche Gunstbezeugung nicht eine besondere gottgewollte Gewogenheit sei, vielmehr ist es heilige Pflicht, das Gegenteil zu betonen: Das römische Kaisertum genoß zu seiner Vollendung die Mithilfe von Wundern. Also ist es von Gott gewollt, und demnach war und ist es von Rechts wegen.

Daß aber Gott zur Vollendung des römischen Kaisertums Wunder gewirkt hat, läßt sich durch das Zeugnis berühmter Autoren beweisen. So berichtet Livius im ersten Teile, es sei unter Numa Pompilius, dem zweiten Römerkönige, als er nach heidnischem Brauch opferte, vom Himmel ein Schild in die von Gott auserlesene Stadt gefallen [2]. An dieses Wunder erinnert sich Lukan im neunten Buche der Pharsalia, wo er die unglaubliche Gewalt des Südwindes, unter dem Lybien zu leiden hat, mit den Worten beschreibt:

So fielen gewiß auch
Jene dem opfernden Numa, die nun die fröhliche Jugend
Auf patrizischem Nacken bewegt. Es beraubte der Südwind
Völker oder der Nord, die unsere Schilde getragen [3].

---

[1] Ex 8, 19. [2] Liv. 1, 20.

[3] Phars. 9, 473. Nach der Übersetzung von Julius Krais, Stuttgart 1863. Als Palladien der römischen Herrschaft betrachtete man zwölf nach den Monaten des Jahres geordnete heilige Schilde (ancilia). Unter Numa soll ein eigenes Kollegium diese Schilde bewacht haben. Nach einer alten Sage fiel im achten Jahre der Regierung des Numa ein zu beiden Seiten ausgeschnittener Schild vom Himmel, wobei eine Stimme verkündete, daß die römische Herrschaft an seine Erhaltung geknüpft sei. Der ängstliche Numa habe daraufhin elf gleiche Schilde machen lassen, um den echten unkenntlich zu machen. Dante zitiert irrtümlicherweise Livius, der von dieser Erscheinung nichts berichtet, wohl aber Ovid, Fast. 3, 357.

In ähnlicher Weise bezeugen Livius und viele berühmte Schriftsteller einmütigen Sinnes, wie sich die Gallier nach der Eroberung der Stadt im Schutze der Dunkelheit heimlich auf das Kapitol schlichen, das allein noch zum völligen Untergang des römischen Namens übrig geblieben war. Damals habe eine Gans, die man vorher nie gesehen hatte, die Ankunft der Gallier verraten und die Wächter zur Verteidigung des Kapitols aufgeweckt[1]. Diese Tatsache erwähnt auch unser Dichter im achten Gesange, wo er den Schild des Äneas beschreibt[2]. Er singt folgendermaßen:

Auf der tarpeischen Burg stand hoch als Wächter am Tempel
Manlius und hielt Roms kapitolische Höhn in Gewahrsam.
Romulus' Hofburg starrt mit jüngst noch erneuertem Strohdach.
Aber die silberne Gans, durch die goldumschimmerten Hallen
Flatternd, verkündete laut, die Gallier sei'n auf der Schwelle.

Ferner beschreibt Livius in seiner Geschichte des punischen Krieges unter anderem, wie der römische Adel unter den Streichen Hannibals fiel, so daß es bis zum endgültigen Untergang der römischen Sache nur noch eines Sturmes der Punier auf die Stadt bedurfte. Damals sei plötzlich und unheimlich ein Hagel herniedergebrochen und habe so den Siegern die Ausnützung des Sieges vereitelt[3].

Wie wunderbar ward die Flucht der Cloelia, da sie, ein Weib, bei der Belagerung durch Porsenna gefangen, die Fesseln zerriß und unter dem wunderbaren Schutze Gottes die Tiber durchschwamm! So berichten fast alle römischen Geschichtschreiber zu ihrem Ruhme[4].

Solche Werke sind allerdings jenem ganz angemessen, der seit Ewigkeit alles in Schönheit und Ordnung festgelegt hat, auf daß er, der statt der unsichtbaren Macht Wunder zeigte und dadurch sichtbar wurde, nun auch als Unsichtbarer in den Wundern erscheine[5].

---

[1] Liv. 5, 47. [2] Aen. 8, 652. [3] Liv. 26, 11.
[4] Liv. 2, 13.
[5] Im Wunder offenbart sich der unsichtbare Wille Gottes in sichtbarer Form.

Kapitel 5.

Wer immer überdies das Wohl des Staates im Auge hat, strebt damit den Zweck des Rechtes an. Die Folgerichtigkeit dieser Annahme ergibt sich aus nachstehendem Grunde: Das Recht besteht in einem sächlichen und persönlichen Verhältnis des Menschen zum Menschen, dessen Beobachtung die menschliche Gesellschaft erhält, dessen Mißachtung sie zerstört [1]. Die bekannte Digestensammlung stellt keinen Wesensbegriff des Rechtes auf, sondern gibt nur eine Beschreibung durch Angabe seiner Anwendung [2]. Wenn also die obige Begriffsbestimmung das Wesen und den Grund in der richtigen Weise wiedergibt und der Zweck einer jeden Gemeinschaft im allgemeinen Wohle der Mitglieder liegt, so muß auch der Zweck allen Rechtes im gemeinsamen Wohle liegen, und es gibt unmöglich ein Recht, das nicht das allgemeine Wohl im Auge hat. Darum sagt auch Tullius im ersten Buche der Redekunst ganz richtig: „Gesetze muß man immer im Staatsinteresse auslegen." [3] Wenn also Gesetze nicht das Wohl der Untertanen bezwecken, dann sind sie nur dem Namen nach Gesetze, können es aber in Wirklichkeit nicht sein. Die Gesetze müssen nämlich um des allgemeinen Wohles willen die Menschen aneinanderketten. So nennt auch Seneca in seinem Buche von den vier Tugenden das Gesetz ganz treffend ein Band der menschlichen Gesellschaft [4].

---

[1] Ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata hominum servat societatem et corrupta corrumpit. Die schöne Definition verdient es, der Vergessenheit entrissen zu werden.

[2] Dante stellt seine Definition mit Selbstbewußtsein auf. Weder die Institutionen noch die Digesten geben eine Begriffsbestimmung, sondern umschreiben nur den Umkreis des Rechtes. Instit. 1, 3: Iuris praecepta sunt haec, honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. Dig. 1, 1: Ius est ars boni et aequi.

[3] Cicero, De inventione 1, 38.

[4] Wie im Gastmahl, so schreibt Dante auch in der Monarchie dem Seneca ein Buch De quattuor virtutibus cardinalibus zu. Der

Somit ist klar: Wer immer das Staatswohl im Auge hat, strebt auch den Zweck des Rechtes an. Wenn also die Römer auf das Wohl ihres Staates hinarbeiteten, so wird man mit Recht sagen können, daß sie den Zweck des Rechtes verfolgten.

Daß aber das römische Volk bei Eroberung der Welt dieses Gut anstrebte, beweisen seine Taten. Hierin scheint jenes heilige, fromme und glorreiche Volk ohne alle Habgier, die stets ein Staatswesen zu Grunde richtet, in freier Hingabe an den Weltfrieden den eigenen Vorteil außer acht gelassen zu haben, um nur das gemeinsame Wohl der Menschheit zu pflegen. Darum steht mit Recht geschrieben: „Das römische Kaisertum hat seine Quelle in der Frömmigkeit.“ [1]

Nun aber kommt bei allen freien Wesen äußerlich eine Absicht nur durch äußere Zeichen zum Ausdruck; ferner müssen Aussagen, wie schon betont, nach der zu Grunde liegenden Materie erfolgen. Darum wird es an dieser Stelle genügen, wenn über die Absichten des römischen Volkes an Körperschaften wie an einzelnen Personen unanfechtbare Beweise geliefert werden.

Betreffs der Körperschaften, die in gewissem Sinne die Verbindung der Menschen mit dem Staate herstellen, genügt allein Ciceros berühmter Ausspruch im zweiten Buche von den Pflichten: „Solange man die Herrschaft im Staate zu guten und nicht zu bösen Zwecken verwaltete, führte man die Kriege entweder für die Bundesgenossen oder um des Imperiums willen. Die Friedensschlüsse waren milde oder hielten sich in den Grenzen des Notwendigen. Für Könige, Völker und Stämme bildete der Senat einen Hafen und ein Asyl. Unsere Beamten und Herrscher suchten vor allem darin eine Ehre

---

Verfasser ist aber nicht Seneca, sondern ein Abt Martinus Dumiensis. Vgl. (Pseudo)-Seneca, De quattuor virtutibus card., Argentorati 1514. Abschnitt De iustitia: Quid autem est iustitia nisi tacita naturae conventio in adiutorium multorum adinventa. Et quid est iustitia nisi nostra constitutio seu divina lex et vinculum humanae societatis?

[1] Woher dieses Zitat stammt, konnte ich nicht ausfindig machen.

einzulegen, daß sie Provinzen und Bundesgenossen in treuer Billigkeit verteidigten. So konnte man eher von einem väterlichen Schutz als von einer Herrschaft über die Welt reden." [1] So weit Cicero.

Was einzelne Personen betrifft, so will ich mich kurz fassen. Wer in Schweiß, Armut und Verbannung, mit Verlust der eigenen Kinder, mit Hintansetzung der Glieder, ja des eigenen Lebens das Staatswohl zu fördern suchte, sollte man von all denen nicht sagen dürfen, daß sie das gemeinsame Wohl im Auge gehabt haben? Hinterließ uns nicht Cincinnatus ein erhabenes Beispiel, da er, den man vom Pfluge weg zum Diktator machte, nach dem Berichte des Livius am bestimmten Termine freiwillig seiner Würde entsagte und als Herrscher und Triumphator den Konsuln den Herrscherstab zurückgab, um wieder schweißtriefend hinter seinen Ochsen am Pfluge zu schreiten? [2] An diese Großtat erinnert Cicero in seinem Buche über den Zweck der Güter und preist ihn mit einem Seitenhieb auf Epikur: „Gerade deshalb haben unsere Ahnen jenen Cincinnatus vom Pfluge weg zur Diktatur geholt." [3]

Gab uns ferner nicht Fabricius ein erhabenes Beispiel dafür, wie man die Habsucht bekämpfen soll? Er, der arme Mann, hielt dem Staate die Treue, hatte nur ein Lächeln für die große Menge Goldes, die man ihm anbot, und wies sie dann mit entsprechenden Worten von sich. Diese Ehrentat besingt auch unser Poet im sechsten Buche mit den Worten:

Fabricius, mächtig im Kleinen [4].

Gab nicht Camillus uns ein denkwürdiges Beispiel, wie man dem Gesetze den Vorrang vor dem eigenen Vorteil geben soll? Nach dem Berichte des Livius schickte man ihn, der doch die Vaterstadt von der Belagerung befreite, in die

---

[1] De off. 2, 8.

[2] Liv. 3, 26. Die Prägnanz des Ausdruckes weist jedoch auf Oros., Hist. adv. pag. 2, 12 als Quelle.

[3] De fin. bon. 2, 4. [4] Aen. 6, 844.

Verbannung. Er gab ihr die Beute der Römer zurück, schied dem Widerspruch des ganzen Volkes zum Trotze aus der heiligen Stadt und kehrte nicht eher zurück, als bis ihm die Erlaubnis zur Rückkehr durch Senatsbeschluß gegeben wurde. Auch diesen Ehrenmann preist der Dichter im sechsten Buche:

Camill, der die Fahnen zurückbringt [1].

Gab nicht der ältere Brutus die Lehre, daß man die eigenen Kinder und auch sonst jeden der Freiheit des Vaterlandes opfern muß? Von ihm berichtet Livius, er habe als Konsul die eigenen Söhne in den Tod geliefert, da sie sich mit dem Feinde eingelassen hatten. Seine Ruhmestat besingt unser Dichter wieder im sechsten Buche:

Er wird selbst als Vater den aufruhrspinnenden Söhnen
Künden den strafenden Spruch, um die köstliche Freiheit zu retten [2].

Was man für das Vaterland wagen soll, das gibt uns Mucius in einem überzeugenden Beispiele zu verstehen. Er überfiel den ahnungslosen Porsenna. Doch seine Hand ging irre, und er hielt sie ins Feuer und blickte auf sie, als schaute er die Qualen eines Feindes. Auch diese Tatsache würdigt Livius einer bewundernden Erwähnung [3].

Nicht genug; dazu kommen noch die erhabenen Opfer der Decier, die für das Staatswohl willig ihr Leben in die Schanze schlugen. Der rühmende Bericht des Livius erreicht zwar nicht die Bedeutung der Tat, doch gab er sein möglichstes [4].

Nicht genug; es kommt dazu das unbeschreibliche Opfer des Marcus Cato, des strengsten Hüters der wahren Freiheit. Er schreckte dem Vaterland zuliebe nicht vor der Nacht des Todes zurück und wollte lieber in Freiheit aus dem Leben scheiden, als ohne Freiheit dahinleben. Damit wollte er in der Welt die Liebe zur Freiheit entzünden und den

[1] Liv. 5, 32. Aen. 6, 826. [2] Liv. 2, 5. Aen. 6, 821.
[3] Liv. 2, 12. [4] Liv. 8, 9; 10, 28.

hohen Wert der Freiheit nahelegen [1]. Ihre hehren Namen läßt Cicero in seinem Buche vom Zweck der Güter in neuem Glanze erstrahlen. Dort sagt er von den Deciern: „Publius Decius, der erste Konsul von seinem Geschlecht, opferte sich selbst und jagte auf seinem Pferde mit verhängten Zügeln mitten in die Reihen der Latiner. Dachte er etwa dabei an die Lust, wo und wann er sie fassen könne? Als es ihm klar war, daß er in den Tod müsse, da trieb ihn zum Sterben ein heftigeres Verlangen, als es Epikur für die Lust annimmt. Wäre seine Tat nicht mit Recht über alles Lob erhaben, dann würde sie sein Sohn in seinem vierten Konsulate nicht nachgeahmt haben, noch würde wiederum dessen Sprosse im Kriege gegen Pyrrhus als Konsul in der Schlacht gefallen sein und so dem Staat aus einem Geschlechte das dritte Opfer gebracht haben." [2] Von Cato aber liest man im Buche von den Pflichten: „Marcus Cato war in keiner andern Lage als jene, die sich in Afrika Cäsar auslieferten. Ihnen hätte man es vielleicht übel nehmen müssen, wenn sie sich selbst das Leben genommen hätten. Denn ihr Leben war zu unbedeutend und ihre Lebensführung zu leicht. Cato aber, der von Natur einen unglaublichen Ernst besaß, den er zudem in andauernder Standhaftigkeit gestählt hatte, er, der seinem einmal gefaßten Vorsatz und Plane stets treu blieb, mußte eher sterben, als in das Antlitz eines Tyrannen schauen." [3]

Kapitel 6.

Somit sind wir mit zwei Sätzen im klaren. Erstens, wer das Wohl des Staates im Auge hat, dient dem Zwecke des Rechtes. Zweitens, das römische Volk hatte bei der Unterwerfung des Erdkreises das öffentliche Wohl im Auge. Nun

---

[1] Cato erstrahlt in der Monarchie bereits in jenem Nimbus von Verherrlichung, der ihn seines hohen Amtes am Läuterungsberge würdig erscheinen läßt.

[2] De fin. bon. 2, 19. [3] De off. 2, 8.

lautet der ganze Schluß folgendermaßen: Wer immer dem Zwecke des Rechtes dient, dessen Verfahren ist rechtens. Das römische Volk diente aber bei der Unterwerfung der Welt dem Zwecke des Rechtes, wie die früheren Ausführungen dieses Kapitels klar beweisen[1]. Also hat das römische Volk die Unterwerfung der Welt von Rechts wegen vollzogen. Und daraus folgt, daß es sich von Rechts wegen die Würde des Imperiums beilegte.

Damit dieser Schluß aus lauter offenkundigen Sätzen bestehe, bedarf noch der Satz des Beweises: Wer immer dem Zwecke des Rechtes dient, dessen Verfahren ist rechtens. Zum Beweise dient die Feststellung, daß jedes Ding um irgend eines Zweckes willen da ist; sonst wäre es nutzlos. Das aber ist, wie schon betont, unmöglich. Und wie jedes Ding auf einen bestimmten Zweck hingeordnet ist, so hat jeder Zweck ein ihm zugehöriges Ding, dessen Zweck er ist. Darum können unmöglich zwei Dinge, sofern sie eben zwei sind, den gleichen Zweck im Auge haben. Daraus würde sich die Ungereimtheit ergeben, daß eines von beiden überflüssig wäre. Wenn also, wie schon gesagt, das Recht einen Zweck hat, dann muß, wenn dieser Zweck angenommen wird, auch das Recht angenommen werden; denn er ist die dem Rechte eigentümliche und entsprechende Wirkung. Nun gibt es aber in einem Folgeverhältnis unmöglich ein Vorausgehendes ohne eine Folge; in diesem Verhältnis stehen Mensch und Lebewesen beim Werden wie beim Vergehen. Ebensowenig kann man einen Zweck des Rechtes ohne Annahme eines Rechtes suchen wollen; denn jedes Ding steht zu seinem Zwecke im Verhältnis von Voraussetzung und Folge. Man kann doch nicht ohne die Gesundheit gesunde Glieder haben wollen. Daraus ergibt sich ganz klar: Wer den Zweck des Rechtes

[1] ut manifeste per superiora in isto capitulo est probatum: diese Stelle beweist, daß Dante dieses sechste Kapitel als Einheit mit dem fünften betrachtet. Daraus ergibt sich, daß die von Witte vollzogene und von Moore übernommene Kapiteleinteilung teilweise einer willkürlichen Konjektur entsprungen ist.

anstrebt, muß dies im Anschluß an das Recht tun. Hiermit stehen keineswegs die Worte des Philosophen im Widerstreit, da wo er von der Klugheit handelt. Dort sagt er nämlich: „Aber auch das heißt ein falscher Schluß, wenn man das zwar erreicht, was man erreichen soll, aber das Mittel hierzu nicht findet. Das Mittelglied ist falsch.“ [1] Denn wenn sich auch aus falschen Vordersätzen bisweilen ein richtiger Schluß ergibt, so geschieht dies nur durch Zufall, insofern die Wahrheitsmomente durch Mittelsätze hineingetragen werden. An sich aber folgt aus Falschem niemals Wahres; allerdings ergeben sich Zeichen für die Wahrheit oft aus Zeichen, die auf Falsches hinweisen. So verhält es sich auch auf dem Gebiete des Handelns. Wenn ein Dieb mit seiner Beute einen Armen unterstützt, so kann man doch hierbei nicht von Almosen reden, sondern es liegt eine Handlung vor, der die Form des Almosens eigen wäre, wenn sie vom eigenen Vermögen ausginge. Ähnlich verhält es sich mit dem Zwecke des Rechtes. Denn wenn etwas als Zweck des Rechtes selbst nicht von Rechts wegen erreicht würde, dann könnte es nur in der Weise den Zweck des Rechtes oder das gemeinsame Wohl sein, wie eine Verwendung von unrechtmäßigem Gute Almosen heißen kann. Es ist also kein Widerstreit vorhanden, da unsere Behauptung sich auf den wirklich vorhandenen, wenn auch nicht sichtbaren Zweck des Rechtes bezieht. Damit ist die Zweifelsfrage erledigt.

---

[1] Eth. 6, 9, 1142 b 22: *ἀλλ' ἔστι καὶ τούτου ψευδεῖ συλλογισμῷ τυχεῖν, καὶ ὃ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν, δι' οὗ δ' οὔ, ἀλλὰ ψευδῆ τὸν μέσον ὅρον εἶναι.* Dante verwendet die Übersetzung des Wilhelm von Moerbeka. Vgl. Thomas, Eth. VI, lectio 8. Aristoteles spricht in diesem Kapitel von der dianoëtischen Tugend der Einsicht und will das Wesen der *εὐβουλία* (bona consultatio), das richtige Ratgeben, bestimmen. Die *εὐβουλία* ist kein Wissen und kein Meinen, sondern eine bestimmte Beschaffenheit des Verstandes; sie hat die richtigen Mittel für die Zwecke ausfindig zu machen, die vom Verstande (*διάνοια*) vorgelegt werden. Talis enim rectitudo consilii eubulia, quae boni adeptiva (Thomas).

Kapitel 7.

Des weiteren hält man mit Recht das ein, was die Natur in Ordnung gebracht hat. Die Natur bleibt nämlich in ihrer Voraussicht nicht hinter der des Menschen zurück. Denn wenn das der Fall wäre, würde sich ja die Ursache von der Wirkung an Güte übertreffen lassen. Das ist jedoch unmöglich. So machen wir auch die Beobachtung, daß man bei Einsetzung von Körperschaften nicht bloß die Stellung der einzelnen Glieder zueinander beachtet, sondern auch die Vollmachten zur Ausübung des Amtes regelt. Das heißt man in einer Körperschaft oder in einem Amte die Zuständigkeit beobachten; denn man kann das Recht nicht über Gebühr ausdehnen. An solcher Vorsicht läßt es also die Natur in ihren Anordnungen nicht fehlen. Vielmehr schafft sie offenkundig in den Dingen Ordnung unter Berücksichtigung ihrer Fähigkeiten. Dieser Gesichtspunkt ist die Rechtsgrundlage, welche die Natur in die Dinge gelegt hat. Daraus ergibt sich, daß sich die natürliche Ordnung in den Dingen ohne das Recht nicht beobachten ließe, da die Grundlage des Rechtes mit der Ordnung in unzertrennlichem Zusammenhang steht. Darum muß die Ordnung von Rechts wegen eingehalten werden.

Das römische Volk war von Natur aus zur Herrschaft bestimmt. Das ergibt sich aus folgendem: Wie derjenige nie eine vollendete künstlerische Leistung erzielen würde, der nur die letzte Form im Auge hätte, aber um die Mittel zu ihrer Erreichung sich nicht kümmerte, so würde es der Natur ergehen, wenn sie nur die allgemeine Form einer Ähnlichkeit mit Gott im Weltall anstrebte, aber sich nicht um die Mittel kümmerte. Doch die Natur vernachlässigt in keinem Punkte die Vollkommenheit; sie ist ja das Werk der göttlichen Intelligenz. Darum verwertet sie auch alle Mittel, die ihr zur Erreichung ihrer letzten Absichten dienlich sind.

Wenn es nun ein Ziel für die Menschheit gibt und für das Gesamtziel der Natur ein Mittel vonnöten ist, dann

muß die Natur dieses im Auge haben. Darum sagt der Philosoph ganz richtig im zweiten Buche der Physik, die Natur handle immer um eines Zweckes willen[1]. Diesen Zweck vermag jedoch die Natur nicht durch einen einzigen Menschen zu erreichen; hierzu bedarf es mannigfacher Arbeiten, die ihrerseits wieder viele Mitarbeiter verlangen. Darum muß die Natur eine Unzahl von Menschen hervorbringen und ihnen die verschiedenartigen Dienstleistungen zuweisen[2]. Hierbei wirken allerdings der Einfluß der höheren Welt und die Kräfte und Eigenschaften in den unteren Regionen mit[3]. So machen wir die Beobachtung, daß nicht nur die Menschen im einzelnen, sondern sogar Völker zum Herrschen geboren sind, andere dagegen zur Unterwerfung und zum Dienen. Das betont auch der Philosoph in seiner Politik. Für solche ist nach seiner eigenen Äußerung das Regiertwerden nicht nur förderlich, sondern auch gerecht, mag man sie gleich dazu zwingen müssen[4].

Nach all dem kann darüber kein Zweifel bestehen, daß sich die Natur für die Weltherrschaft Land und Volk ausgesucht hat; sonst würde sie sich einer Unterlassung schuldig gemacht haben, was unmöglich der Fall sein kann. Der Name des Landes und des Volkes ergibt sich aus allem, was bisher erörtert wurde und weiter noch zur Sprache kommen wird: es ist Rom mit seinen Bürgern, das römische Volk. Dies deutet auch unser Dichter im sechsten Buche auf

---

[1] Phys. 2, 2, 194 a 28.

[2] Hier kommt wieder die Theorie von dem in der Welt liegenden Gesamtzweck zum Ausdruck.

[3] Neben der Ursächlichkeit Gottes wirkt der Einfluß der Sphärenbewegung und die Welt der Materie und Elemente.

[4] Polit. 1, 5, 1255 a 1: *ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς οἳ μὲν ἐλεύθεροι οἳ δὲ δοῦλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν.* Es ist ein fester Satz der aristotelischen Staatslehre, daß ein Teil der Menschheit zum Herrschen geboren ist, der andere zum Dienen.

seine Weise an. Dort läßt er den Anchises an Äneas, den Vater der Römer, folgenden Appell richten:

Andere werden das Erz mit weicherem Atem beseelen —
Sei's — und lebendiger Züge Gestalt abringen dem Marmor,
Besser zu reden verstehn vor Gericht, mit dem Zirkel die Bahnen
Zeichnen des kreisenden Runds und das Nahn der Gestirne verkünden.
Dein sei, Römer, das Amt, als Herrscher die Völker zu zügeln,
Dies ist die Kunst, die dir ziemt, die Gesetze des Friedens zu schreiben,
Ihm, der gehorcht, zu verzeihn, Hoffärtige niederzukämpfen![1]

Auf die Lage des Ortes spielt er im vierten Buche an, wo er Jupiter an Merkur über Äneas die Worte richten läßt:

Dies ist der Mann nicht mehr, den die schönste der Mütter verheißen,
Den zweimal sie darum aus den Waffen der Griechen errettet.
Nein, der sollte das Italerland, das von Kriegen durchtobte,
Herrschaftsschwangre, regieren[2].

Nach all dem drängt sich die Überzeugung auf, daß das römische Volk von Natur zum Herrschen bestimmt war. Sonach eignete sich das römische Volk durch die Unterwerfung der Welt von Rechts wegen die Herrschaft an.

Kapitel 8.

Um der Wahrheit noch näher zu kommen, muß beachtet werden, daß das Gericht Gottes in den Dingen uns Menschen bald zum Bewußtsein kommt, bald auch verborgen bleibt. Und zwar kann es in doppelter Weise uns zum Bewußtsein kommen, durch die Vernunft und im Glauben.

Es gibt Gottesgerichte, welche die menschliche Vernunft mit ihren eigenen Kräften erfassen kann, z. B. daß ein Mensch sich selbst für das Wohl des Vaterlandes opfert. Denn wenn der Teil sich für das Wohl des Ganzen opfern muß, dann muß auch der Mensch, der nach des Philosophen Politik ein Glied der Gesellschaft ist, sich selbst für das Vaterland opfern, gleichsam als das minder Gute für das Bessere. Darum sagt

[1] Aen. 6, 847 ff. [2] Aen. 4, 227.

der Philosoph zu Nikomachus: „Lieblich ist zwar schon, was einem frommt, doch besser und göttlicher ist, was dem Volke und dem Gemeinwesen dient.“ [1] Auch das ist ein Zeugnis Gottes; sonst würde die menschliche Vernunft trotz richtiger Denkweise mit den Absichten der Natur in Widerstreit kommen, was aber unmöglich ist.

Ferner gibt es Gottesurteile, zu denen die menschliche Vernunft zwar aus eigenen Kräften nicht vordringen kann, die sie jedoch mit Hilfe des Glaubens, den uns die heiligen Schriften geben, erreicht. Hierzu gehört z. B., daß niemand, wenn er gleich alle habituelle und praktische Vollkommenheit in den moralischen und intellektuellen Tugenden besäße, ohne Glauben selig werden kann, vorausgesetzt, daß er niemals etwas von Christus gehört hat. Das kann die menschliche Vernunft aus sich selbst unmöglich gerecht finden, mit Unterstützung des Glaubens bringt sie es jedoch fertig [2]. Im Briefe an die Hebräer steht geschrieben: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen.“ [3] Und im Buche Leviticus ist zu lesen: „Wer immer aus dem Hause Israel ein Rind, ein Schaf oder eine Ziege innerhalb oder außerhalb des Lagers tötet und nicht an den Eingang der Stiftshütte dem Herrn eine Gabe bringt, wird des Blutes schuldig sein.“ [4] Unter dem Eingang der Stiftshütte ist Christus zu verstehen, der die Pforte zur ewigen Wohnung ist, wie man aus dem Evangelium entnehmen kann. Die Tötung der Tiere versinnbildlicht die menschlichen Handlungen [5].

---

[1] Eth. 1, 2, 1094 b 9: *ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἑνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν.* Vgl. Thomas Eth. I lectio 2, der eine schöne Auslegung der Stelle bietet. Der Zweck des Lebens ist für den einzelnen wie für den Staat der gleiche, die Glückseligkeit; sie ist beim einzelnen schön, bei mehreren schöner, bei der Gesamtheit am schönsten.

[2] Dante behandelt dieses Problem aus der Erlösungs- und Gnadenlehre eingehend Par. 19, 70 ff. [3] Hebr 11, 6. [4] Lv 17, 3.

[5] Dante folgt der allegorischen Schriftauslegung: in vetere testamento novum latet. Vgl. Jo 10, 7: ego sum ostium ovium.

Verborgen aber ist jenes Gottesurteil, das die menschliche Vernunft weder auf natürlichem Wege noch mit Hilfe der Offenbarung, sondern nur hin und wieder auf dem Wege besonderer Gnade erreicht. Das Verfahren kann hier verschieden sein. Entweder erfolgt einfach die Offenbarung, oder es ging ihr eine Erörterung voraus. Die einfache Offenbarung kann sich in doppelter Form vollziehen, entweder durch Gottes selbstgewolltes Eingreifen oder als eine Gebetserhörung. Die göttliche Initiative kann ihrerseits wieder auf göttliche Weise verfahren, entweder ausdrücklich oder durch ein Zeichen. So wurde ausdrücklich dem Samuel das Urteil gegen Saul geoffenbart. Dem Pharao hingegen wurde durch Zeichen geoffenbart, was Gott über die Befreiung der Söhne Israels beschlossen hatte. Eine Gebetserhörung liegt dann vor, wenn ihr vorausging, was im zweiten Buche Paralipomenon zu lesen ist: „Da wir nicht wissen, was wir tun sollen, bleibt uns nichts anderes übrig, als daß wir unsere Augen auf dich richten.“ [1]

Auch die vorausgehende Erörterung kann auf doppelte Weise erfolgen, durch das Los oder durch einen Wettkampf. Certare (wettkämpfen) kommt nämlich von certum facere (etwas gewiß machen). Bisweilen wird ein Gottesurteil durch das Los den Menschen kund. Das beweist die Wahl den Apostels Matthias in der Apostelgeschichte [2].

Durch Kampf offenbart sich ein Gottesurteil in doppelter Weise: entweder durch eine Kraftprobe, wie dies bei einem Faustkampf der Fall ist; hier hat man es mit Zweikämpfern zu tun. Es kann aber auch einen Wettstreit zwischen mehreren geben, die sich auf ein gegebenes Zeichen den Rang abzulaufen suchen. Das ist bei Wettkämpfern der Fall, die nach einem Ziele laufen. Die erste Art von Wettstreit ist bei den Heiden durch jenen Zweikampf des Herkules mit Antäus vertreten, den Lukan im vierten Buche der Pharsalia [3]

[1] 2 Par 20, 12. [2] Apg 1, 23.

[3] Phars. 4, 609.

und Ovid im neunten der Metamorphosen beschreibt[1]. Die zweite Art ist ebenfalls bei den Heiden durch Atalanta und Hippomenes vertreten und wird im zehnten Buche der Metamorphosen beschrieben[2].

Doch darf man nicht übersehen, daß beide Arten von Wettstreit so verlaufen, daß in dem einen Falle die Kämpfer, z. B. die Faustkämpfer, ohne Verstoß sich gegenseitig Schwierigkeiten bereiten dürfen, im andern Falle jedoch nicht. Den Wettläufern ist es nicht gestattet, sich gegenseitig zu behindern. Doch scheint unser Dichter im fünften Buche einer andern Ansicht zu huldigen, wenn er dem Euryalus einen Preis zuerteilt[3]. In besserer Weise verfährt Tullius im dritten Buche von den Pflichten; dort billigt er ein solches Verfahren nicht, sondern vertritt die Ansicht des Chrysippus mit den Worten: „Fein, wie in vielen Dingen, sagt Chrysippus: Wer in der Rennbahn läuft, soll aus allen Kräften sich Mühe geben und nach dem Siege trachten. Doch darf er seinem Mitläufer unter keinen Umständen ein Bein stellen." [4]

Den Unterscheidungen dieses Kapitels können wir für die vorliegende Frage zwei wirksame Gedanken entnehmen. Zu dem einen gibt der Kampf der Wettläufer, zum andern der Wettstreit der Faustkämpfer Anlaß. Beide Gedanken will ich in den unmittelbar nachfolgenden Kapiteln verwerten.

Kapitel 9.

Das Volk, das im allgemeinen Wettkampf um die Weltherrschaft obsiegte, erzielte diesen Erfolg auf Grund eines Gottesurteils. Wenn nämlich die Schlichtung eines allgemeinen Wettstreites Gott näher liegt als die eines Privatstreites,

---

[1] Metam. 9, 183. [2] Metam. 10, 560.

[3] Aen. 5, 337.

[4] De off. 3, 10. Chrysippus ist der dritte Scholarch der Stoa, der vielbelesene Vielschreiber. Von ihm erzählte man, daß er sich in der Jugend zum Wettläufer habe ausbilden lassen und später erst Philosoph wurde.

wenn ferner in einem Einzelkampf von Wettkämpfern ein Gottesurteil gesucht wird nach dem allbekannten Sprichwort: Wem Gott sich in Huld zuwendet, den soll auch Petrus segnen, dann kann darüber kein Zweifel bestehen, daß der Sieg der Kämpfer um die Weltherrschaft als Gottesurteil anzusehen ist. Nun hat das römische Volk unter allen Mitbewerbern um die Weltherrschaft obgesiegt. Das ergibt sich aus einer Betrachtung der Kämpfer wie auch des Preises oder Zieles. Der Preis oder das Ziel bestand in der Herrschaft über alle Sterblichen. Das nennen wir Imperium. Ein solches war aber nur dem römischen Volke beschieden. Ja nicht bloß ihm zuerst, sondern auch ihm allein gelang es, den Preis des Wettkampfes sich anzueignen. Das wird sogleich klarer werden.

Der erste unter den Sterblichen, dessen Sehnen nach diesem Preise ging, war Ninus, der König der Assyrer. Mit Semiramis, seiner Lagergenossin, strebte er nach dem Berichte des Orosius zwar neunzig Jahre und noch länger nach der Weltherrschaft, hatte sich auch ganz Asien unterworfen; allein die abendländischen Reichsteile waren ihm niemals untertan [1]. Sie beide finden bei Ovid im vierten Buche Erwähnung, wo es in der Pyramuserzählung heißt:

Wo Semiramis einst die Stadt mit Steinen ummauert

Und weiter unten:

Kommen an Ninus' Grab, verbergen sich unter dem Schatten [2].

Der zweite, der diesen Preis anstrebte, war Vesoges, der König von Ägypten. Doch wenn er nach dem Berichte des Orosius auch den Süden und Norden Asiens in Unruhe versetzte, so konnte er doch nicht einmal die Hälfte der Welt sein eigen nennen. Ja bei den Skythen mußte er, angesichts der Kampfrichter und des Zieles, sein tollkühnes Beginnen aufgeben [3].

---

[1] Oros., Hist. adv. pag. 1, 4. Dieses Kapitel ist auch die Quelle für das Urteil Dantes über Semiramis Inf. 5, 52 ff.

[2] Metam. 4, 58 88.

[3] Oros. 1, 12. Dante nennt den Ägypterkönig Vesoges, bei Orosius heißt er Vesozes.

Nach ihm machte Cyrus, der Perserkönig, den Versuch. Er zerstörte Babylon, übertrug die babylonische Herrschaft an die Perser. Doch hatte er es mit den westlichen Ländern noch nicht versucht, da verlor er an Tamiris, die Skythenkönigin, Leben und Werk.

Nach ihnen überschwemmte Xerxes, der Sohn des Darius und König der Perser, die Welt mit solchen Menschenmassen, daß er die Meerenge zwischen Asien und Europa bei Sestos und Abydos mit einer Brücke überspannen mußte. Dieses Wunderwerk beschreibt Lukan im zweiten Buche der Pharsalia in folgenden Versen:

> Also baute sich einst der aufgeblasene Xerxes
> Über das Meer den Weg[1].

Allein auch sein Vorhaben mußte letzten Endes kläglich scheitern; er konnte den Preis nicht gewinnen.

In ihre Reihe, wenn auch zeitlich später, trat Alexander, der Macedonierkönig. Er kam dem Preise der Monarchie am nächsten, da er durch Gesandte die Römer zur Übergabe aufforderte. Doch brach er nach dem Berichte des Livius in der Nähe von Ägypten, noch ehe die Antwort der Römer einlief, mitten in seiner Laufbahn zusammen[2]. Sein Grab findet sich noch dort, und Lukan bezeugt dies im achten Buche, wo er mit Ptolemäus, dem König von Ägypten, scharf ins Gericht geht:

> Letzter, vergänglicher, ausgearteter Sproß der Lagiden,
> Welcher den Thron bald wird der Schwester, der Buhlerin, räumen
> Da du den Alexander bewahrst in heiliger Grotte[3].

---

[1] Phars. 2, 672.

[2] Dante zitiert irrtümlich Livius; wahrscheinlich benutzt er auch hier Oros. 3, 16 ff als Quelle. Dort wird auch ausdrücklich berichtet, daß Alexander das imperium occidentis angestrebt habe. Orosius berichtet übrigens auch ganz richtig, daß der Tod Alexanders in der Nähe von Babylon erfolgte. Woher Dante seine Lesart hat, ist nicht ersichtlich.

[3] Phars. 8, 690.

„O Tiefe des Reichtums der Weisheit und der Wissenschaft Gottes!"[1] Wer könnte hier dich nicht mit Staunen sehen! Den Alexander, der seinen Mitbewerber, den Römer, im Wettlaufe zu überflügeln suchte, holtest du aus dem Kampfe weg, damit er in seiner Tollkühnheit nicht das höchste Ziel erreichte.

Daß aber Rom die hohe Siegespalme erwarb, beweisen viele Zeugnisse. So singt unser Dichter im ersten Buche:

> Und doch sollten von hier mit kreisenden Jahren die Römer,
> Sollten die Feldherrn kommen von Teukros' wiedererwecktem
> Stamm, die Länder und Meer festhielten in jedem Gehorsam[2].

Desgleichen Lukan im ersten Buche:

> Nun teilt man mit dem Schwerte das Reich, und des mächtigen Volkes
> Schicksal, welches die Lande, das Meer und das Erdenrund einschließt,
> Faßte die Zwei nicht mehr[3].

Und Boethius singt im zweiten Buche, wo er vom römischen Herrscher redet:

> Der mit dem Scepter lenkte die Völker,
> Die von den Strahlen werden getroffen,
> Wenn sich die Sonne hebt und sich senket,
> Ob vom Siebengestirn Kälte sie leiden
> Oder vom Südwind Hitze erdulden,
> Wohnend im Sande feurig und glühend[4].

Hiefür legt auch Lukas, der Geschichtschreiber Christi, Zeugnis ab, der die lautere Wahrheit verkündet, dort wo sein Bericht beginnt: „Es erging der Befehl von Cäsar Augustus, daß der ganze Erdkreis beschrieben werde."[5] Aus diesen Worten können wir klar entnehmen, daß die gesamte Weltgerichtsbarkeit damals in den Händen der Römer war.

---

[1] Auch Orosius bricht nach der Geschichte Alexanders in einen pathetischen Ausruf aus. Dante benutzt hierzu Röm 11, 33.

[2] Aen. 1, 234. [3] Phars. 1, 109.

[4] De cons. phil. 2, 6. [5] Lk 2, 1.

Alle diese Erörterungen lassen also erkennen, daß das römische Volk im allgemeinen Wettstreite um die Weltherrschaft den Sieg davontrug. Also war dieser Erfolg ein Gottesurteil, und darum fiel er ihm durch Gottesurteil zu, d. h. es erhielt die Weltherrschaft von Rechts wegen.

Kapitel 10.

Was man durch einen Zweikampf erwirbt, wird rechtmäßig erworben. Denn wo immer ein Menschenurteil unzulänglich ist, weil es entweder mit dichter Unwissenheit umkleidet ist oder ohne den Vorsitz eines Richters erfolgte, da muß man, um nicht die Gerechtigkeit allein zu lassen, an jenen sich wenden, der die Gerechtigkeit so sehr geliebt hat, daß er sterbend ihren Forderungen mit seinem eigenen Blute Genüge tat [1]. Darum sagt der Psalm: „Gerecht ist der Herr,

[1] Dante begründet mit den Argumenten seiner Zeit die Zulässigkeit und den Gebrauch eines Gottesurteils. Das Gottesurteil (iudicium Dei) ist eine Einrichtung des germanischen Rechts (ordâl), wodurch die Unschuld eines Beklagten erwiesen oder überhaupt eine strittige Frage zum Austrag gebracht werden sollte. Das Gottesurteil kam aus dem germanischen Heidentum und konnte trotz heftiger Gegenbestrebungen auch vom Christentum nicht verdrängt werden. Dante betrachtet jene Seite des Gottesurteils nicht näher, wo ein Angeklagter den Beweis seiner Unschuld erbringen mußte: wenn er ein Freier war, durch den Zweikampf, wenn ein Knecht oder ein Weib in Frage kam, durch ein bestimmtes Ordale (Feuer- oder Wasserurteil). Diese Art von Gottesurteil beruhte auf der felsenfesten Überzeugung, daß der gerechte und allwissende Gott unmöglich die Unschuld zu schanden werden lassen konnte. Die Ordalien, die gleichsam einen Kriminalprozeß sicher entscheiden sollten, läßt Dante beiseite; er berücksichtigt das Gottesurteil als endgültige Entscheidung für Zivilsachen und nennt vor allem den Zweikampf als die mit beiderseitigem Konsens erfolgte Anrufung Gottes. Dante hat diesen Gottesurteilen völliges Vertrauen entgegengebracht, während schon Kaiser Friedrich II. die ganze Einrichtung als lächerlichen Aberglauben brandmarkte und für sein sizilisches Reich verbot. Vgl. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer II, Leipzig 1899, 563.

und er liebt Reichtum."[1] An ihn wendet man sich, wenn die Parteien in freier Zustimmung, nicht aus Haß, sondern aus Gerechtigkeitsliebe durch einen gegenseitigen Zusammenstoß der geistigen und körperlichen Kräfte ein Gottesurteil fordern. Diesen Zusammenstoß, der ursprünglich zwischen zwei einzelnen erfolgte, nennen wir einen Zweikampf.

Doch muß man immer darauf achthaben, daß man wie im Kriege zuvor in Verhandlungen alles versucht und an letzter Stelle erst zum Kampfe schreitet. Derartige Vorschriften geben Tullius und Vegetius einmütigen Sinnes, dieser in seinem Buche über die Kriegskunst[2], jener im Buche über die Pflichten[3]. Auch in der Heilkunst muß man alle Versuche machen, ehe man zu Messer und Feuer greift. Hierzu darf man nur im äußersten Falle seine Zuflucht nehmen. So müssen wir auch alle andern Wege zuvor beschreiten, ehe wir einem Kampfe die Entscheidung anvertrauen; dann sollen wir unter dem Zwange der Gerechtigkeit an letzter Stelle dieses Mittel in Anwendung bringen.

Zwei wesentliche Eigenschaften müssen also bei einem Zweikampfe vorhanden sein. Die eine wurde eben namhaft gemacht, die andere wurde weiter oben berührt: es sollen die Wettbewerber oder Zweikämpfer nicht aus Haß und nicht aus Liebe, sondern allein aus Eifer für die Gerechtigkeit in beiderseitigem Einverständnis den Kampfplatz betreten. Darum betonte auch Tullius, als er auf diesen Gegenstand zu sprechen kam: „Kriege, bei denen es sich um die Krone der Herrschaft handelt, soll man weniger bitter führen."[4]

Wenn man so die Bedingungen des Zweikampfes wahrt — unter andern Umständen wäre es gar kein Zweikampf —, wenn sich die Kämpfer unter dem Drange der Gerechtigkeit in beiderseitigem Einverständnis um der Gerechtigkeit willen stellen, treten sie dann nicht im Namen Gottes auf? Ist in

[1] Ps 10, 8. [2] De re milit. 3, 9. [3] De off. 1, 11
[4] De off. 1, 12.

einem solchen Falle nicht Gott mitten unter ihnen, da er uns doch im Evangelium dieses Versprechen gibt?[1] Und wenn Gott mit anwesend ist, ist es dann nicht ein Frevel, sagen zu wollen, die Gerechtigkeit könne hierbei unterliegen, die er selbst ja in einem Maße liebt, wie ich es schon oben geschildert habe? Wenn aber die Gerechtigkeit nie in einem Zweikampf den kürzeren ziehen kann, wird dann nicht von Rechts wegen das in Besitz genommen, was in einem Zweikampf erworben wird?

Von dieser Wahrheit waren auch die Heiden schon überzeugt, noch ehe die Stimme des Evangeliums erscholl; darum suchten sie im Ausgang eines Duells die Entscheidung. So gab auch Pyrrhus, den der Äaciden Art und Blut zierte, den römischen Gesandten, die ihn wegen Loskaufs der Gefangenen angingen, die treffliche Antwort:

Gold verlange ich nicht, kein Lösegeld sollt ihr bezahlen,
Verhandeln wir doch nicht den Krieg, wir wollen ihn führen
Nicht mit Gold, mit dem Schwert entscheiden wir über das Leben.
Ob die Herrschaft an euch fällt oder an mich durch das Schicksal,
Wollen in Kraft wir ersehn. Das soll dir gesagt sein:
Wen die Göttin des Glücks im Kampfe verschonte,
Dem verringre gewiß ich niemals die Freiheit.
Das ist an euch meine Gabe[2].

Das waren die Worte des Pyrrhus. Unter Hera verstand er das Schicksal. Wir gebrauchen den besseren und richtigeren Namen Vorsehung. Darum sollen sich die Zweikämpfer hüten, sich um des Preises willen einen Streitfall zu bestellen. In einem solchen Falle ist von keinem Zweikampf mehr die Rede,

---

[1] Mt 18, 20: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen."

[2] Dante zitiert nach Cicero, De off. 1, 12 Verse des Ennius aus dem fünften Buche der Annalen. Die römischen Gesandten kamen mit viel Geld zu Pyrrhus, um die Gefangenen loszukaufen. Er gab sie ihnen umsonst heraus.

sondern nur noch von einem Forum von Blut und Ungerechtigkeit, und auch daran kann man nicht mehr glauben, daß Gott selbst als Schiedsrichter walte, sondern nur jener alte Feind, der zum Streite verführt hatte. Wenn sie wahre Zweikämpfer sein wollen, und nicht Bluthunde und Diener der Ungerechtigkeit, dann sollen sie, ehe sie auf den Kampfplatz treten, den Pyrrhus sich zum Beispiel nehmen, der, wie gesagt, im Kampfe um die Herrschaft das Gold zurückwies.

Man könnte nun gegen die Wahrheit wie gewöhnlich auf die Ungleichheit der Kräfte hinweisen. Allein dieser Einwand wird angesichts des Sieges zu nichte gemacht, den David gegen Goliath errang. Und wenn die Heiden ein Beispiel brauchten, so könnten sie auf den Sieg des Herkules über Anthäus nennen. Es wäre eine große Torheit, Kräfte, die Gott stärkt, bei einem Kämpfer für geringer zu halten.

Darum ist der Satz klar: Was im Zweikampf erworben wird, erlangt man von Rechts wegen.

Kapitel 11.

Nun aber hat sich das römische Volk im Zweikampf die Herrschaft erworben. Hierfür lassen sich glaubwürdige Zeugnisse als Beweise beibringen. Und nicht nur das; es wird auch er erhellen, daß seit Uranfang des römischen Reiches alle Streitfragen durch Zweikampf erledigt wurden.

Denn angefangen vom ersten Kampfe des Rutulerkönigs Turnus gegen den Thron des Vaters Äneas, des Urahnen dieses Volkes, wurde in beiderseitigem Einverständnis bis zum letzten Augenblick in der Absicht gekämpft, eine göttliche Entscheidung herbeizuführen. Das erzählen die letzten Gesänge der Äneis. In diesem Wettkampfe bekundete der siegreiche Äneas eine solche Milde, daß er dem unterlegenen Turnus Leben und Frieden geschenkt hätte, wenn er nicht den Gürtel erkannt hätte, den dieser dem von ihm erschlagenen Pallas

abgenommen hatte. Diese Tatsache bezeugen die letzten Gesänge unseres Dichters [1].

Da ferner beide Völker, das römische und das albanische, dem einen trojanischen Reis in Italien entstammten und beide lange genug um das Zeichen des Adlers, um die trojanischen Hausgötter und den Herrschervorrang gekämpft hatten, entschloß man sich in beiderseitigem Einverständnis, um eine Entscheidung herbeizuführen, zum letzten Kampfe und bestimmte dazu angesichts der beiderseitigen Könige und Völker hier drei Horatier- und dort drei Curiatierbrüder. Hierbei fielen drei der albanischen Kämpfer und zwei von den Römern. Die Palme des Sieges fiel nun an die Römer unter dem König Hostilius. Darüber gibt Livius im ersten Teile einen genauen Überblick, und Orosius stimmt ihm bei [2].

Des weitern berichtet Livius, daß auch mit den Nachbarn, den Sabinern und Samnitern nach vollem Kriegsrechte in der Form eines Zweikampfes, mochten ihn gleich Massen ausfechten, um die Herrschaft gestritten wurde. Ja in den Samniterkriegen hatte es fast den Anschein, als würde Fortuna, um den Namen zu gebrauchen, das angefangene Werk reuen. Hierauf bezieht sich Lukans Vergleich im zweiten Buche:

> Oder wieviel der Scharen gefällt das kollinische Tor sah,
> Da beinahe die Welthauptstadt und die oberste Herrschaft
> Übergetragen vertauschte den Sitz, da nach römischen Wunden
> Der Samniter schnaubte noch mehr als an Caudiums Engpaß [3].

Nach Erledigung der italischen Kämpfe stand noch der Wettstreit um ein Gottesurteil mit den Griechen und Puniern aus. Beide strebten nach ber Herrschaft. Fabricius vertrat die Römer, Pyrrhus die Griechen. Doch es siegte Rom im Massenkampfe um den Ruhm der Herrschaft. Als Scipio für die Italer und Hannibal als Vertreter der Afrikaner

---

[1] Aen. 12, 940 ff. [2] Liv. 1, 24 ff. Oros., Hist. adv. pag. 2, 4.
[3] Phars. 2, 135 ff.

den Krieg wie einen Zweikampf führten, da mußten die Afrikaner den Italern unterliegen. Hierfür bieten Livius und die übrigen Geschichtschreiber die Beweise.

Wer könnte nun so blind sein und nicht sehen, daß dem glorreichen Volke nach dem Rechte des Zweikampfes die Krone der Welt zufiel? Wahrhaftig konnte der Römer sagen, was der Apostel an Timotheus schrieb: „Die Krone der Gerechtigkeit ist mir hinterlegt“[1], natürlich in Gottes ewigem Ratschluß. Nun mögen die anmaßenden Juristen einsehen, wie tief sie unter jenem Lichte der Vernunft stehen, womit der Menschengeist in diese Urgründe eindringt. Mögen sie nun schweigen und sich damit begnügen, nach dem Sinne des Gesetzes Rat und Urteil abzugeben[2].

So ist es also offenbar, wie sich das römische Volk im Zweikampf die Herrschaft aneignete. Demnach hat es sie von Rechts wegen erworben. Darin ruht der Hauptsatz dieses Buches.

Bis jetzt wurde die These durch Gründe bewiesen, die sich zumeist nur auf Vernunftprinzipien stützen. Jetzt soll sich ein weiterer Beweis aus den Prinzipien des christlichen Glaubens anschließen.

Kapitel 12.

Am meisten murrten und ersannen jene Eitles gegen die römische Herrschaft, die sich als Eiferer für den christlichen Glauben ausgeben. Dabei fühlen sie kein Mitleid mit den Armen Christi, die nicht nur bei den Einkünften der

---

[1] 2 Tim 4, 8.

[2] Die iuristae praesumptuosi, von denen Dante hier spricht, können nur die guelfischen Staatstheoretiker in der Umgebung des französischen Königs sein, da gerade sie die Berechtigung eines römischen Imperiums ablehnten und seine Entstehung nicht aus dem Rechte, sondern aus der Gewalt herleiteten. Dantes Vorwurf enthält auch die Spitze, daß diese praktischen Juristen in tieferen philosophischen Gedankengängen nicht bewandert sind und darum ihre Tätigkeit auf die Gesetzesauslegung und -anwendung beschränken sollen.

Kirchen um ihren Teil betrogen werden, ja auch an den Patrimonien begeht man tagtäglich Raub und läßt die Kirche verarmen. Sie heucheln Gerechtigkeit, wollen aber keinen haben, der die Gerechtigkeit zur Durchführung bringt [1].

Schon zeigt sich in dieser Verarmung deutlich der Finger Gottes. Den Armen, deren Vatergut das Kirchenvermögen ist, kommt man nicht mehr damit zu Hilfe, noch nimmt man dankbaren Sinnes entgegen, was das Imperium zur Verfügung stellt [2]. Mögen diese Güter dorthin zurückkehren, woher sie gekommen sind. In guter Verfassung sind sie einst gekommen, in schlechter gehen sie zurück; aus der Hand des

[1] Galt die obige Äußerung über die anmaßenden Juristen den französischen Guelfen, so jetzt dieser herbe Vorwurf den päpstlichen Guelfen. Die einen sind Feinde des Kaisertums und der Monarchie, aber Juristen und Weltkinder, die andern stehen im Heiligtum des Herrn, sind Eiferer für den Glauben und dennoch verkappte Pharisäer. Sie wollen Hüter der Gerechtigkeit sein und kämpfen gegen den Weltkaiser. Ihre geistliche Pflicht, für die Armen zu sorgen, vernachlässigen sie, bereichern sich am Kirchengut und lassen die Kirche verarmen. Die Sprache Dantes nimmt mitten in der philosophischen Beweisführung einen heftigen, eifernden Charakter an, sobald die Verwüstung am heiligen Orte zur Sprache kommt. Die Stelle: executorem iustitiae non admittunt hat Veranlassung gegeben, an einen bestimmten geschichtlichen Augenblick zu denken, in dem das Papsttum die Anerkennung eines Kaisers erschwerte. Auf Grund vorgefaßter Meinung wurde die Stelle gewaltsam als ein Hinweis auf die Verhandlungen zwischen Bonifaz VIII. und Albrecht gedeutet.

[2] Diese Ausführungen und namentlich jene des dritten Buches sind aus dem Geiste geboren, der in den letzten Gesängen des Purgatorio weht. Schon diese inneren Argumente weisen auf eine späte Abfassung der Monarchie. Dante bestreitet der Kirche nicht, daß sie über weltliche Güter verfüge; sie ist aber nicht Eigentümerin, sondern nur Besitzerin. Die Patrimonien sind zur Unterhaltung der kirchlichen Bedürfnisse und namentlich für die Unterstützung der Armen bestimmt. Das oberste Eigentumsrecht bleibt stets dem Kaiser vorbehalten. Dante kennt keinen selbständigen und vom Kaiser unabhängigen Kirchenstaat. In solcher Einschränkung vertritt er auch das franziskanische Armutsideal.

Gebers gingen sie gut hervor, der Besitzer ist schlecht mit ihnen umgegangen[1]. Was soll man zu solchen Hirten sagen? Noch mehr, das Kirchenvermögen schwindet, während das Eigentum ihrer Verwandten im Wachsen ist! Doch ist es vielleicht besser, die Untersuchung weiterzuführen und in frommem Schweigen Hilfe von unserem Heiland zu erwarten[2].

Darum behaupte ich: Wenn das römische Reich nicht von Rechts wegen war, dann hat Christus schon bei seiner Geburt ein Unrecht begangen. Eine derartige Folgerung ist falsch; also ist das kontradiktorische Gegenteil des Vordersatzes wahr. Kontradiktorische Sätze schließen sich nämlich gegenseitig aus. Die Unrichtigkeit meiner Folgerung brauche ich übrigens Gläubigen nicht darzutun. Ein gläubiger Mensch gibt sie ja ohne weiteres zu. Wer dies aber nicht tut, der ist kein gläubiger Mensch, und dann ist dieses Argument überhaupt nicht gegen ihn gerichtet[3].

Für meine Folgerung erbringe ich nun den Beweis. Wer immer einem Befehle in freier Wahl nachkommt, der zeigt durch seine Tat, daß er ihn für gerecht hält. Taten wirken aber überzeugender als Reden. Das ist auch des Philosophen Ansicht gegen Ende der Nikomachischen Ethik[4]. Darum überzeugt einer durch Taten mehr, als wenn er nur einen Lobpreis anstimmen würde. Nun aber wollte Christus

---

[1] Die Kirche hat die vom Kaiser, namentlich durch die konstantinische Schenkung übergebenen Güter schlecht verwendet und nicht ihren Zwecken zugeführt, vielmehr dazu benützt, sie als Machtmittel gegen den Kaiser zu verwenden.

[2] Die ganze temperamentvolle Anklage gegen die kirchlichen Gegner der Monarchie ist eine Unterbrechung der philosophischen Erörterungen über die zweite Hauptfrage der Monarchie. Dante hat für einen Augenblick in das Gebiet des dritten Buches eingegriffen.

[3] Gegen einen Ungläubigen sind nur philosophische Beweise wirksam.

[4] Eth. 10, 1, 1172 a 34: *οἱ γὰρ περὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι λόγοι ἧττόν εἰσι πιστοὶ τῶν ἔργων.*

nach dem Zeugnis seines Biographen Lukas von der Jungfraumutter geboren werden, zu der Zeit, als die römische Macht das Edikt ergehen ließ. Bei dieser einzigartigen Zählung wollte der menschgewordene Sohn Gottes als Mensch mitgezählt werden. Vielleicht ist die noch ehrwürdigere Annahme gerechtfertigt, daß durch göttliche Veranlassung dieser Befehl vom Kaiser ausging. So sollte der, auf den die Gemeinschaft der Sterblichen so lange harrte, sich selbst im Verein mit den Sterblichen aufschreiben lassen.

Damit hat also Christus durch die Tat bewiesen, daß das Edikt des Augustus, der im Namen der römischen Autorität waltete, gerecht sei. Da aber einem gerechten Edikt die Rechtszuständigkeit entspricht, so muß derjenige, der ein Edikt gerecht heißt, auch die Rechtskräftigkeit des Gebers anerkennen. Fehlte ihm die Zuständigkeit, dann war sie nicht rechtmäßig.

Dabei ist zu bemerken, daß ein Argument, das eine Folgerung unmöglich machen soll, mag es seiner Form nach irgendwo stehen, dennoch nach der zweiten Schlußfigur wirksam ist, wenn es als Beweis von der Behauptung des Obersatzes durch die erste Schlußfigur zurückbezogen wird. Dieses Verfahren wird folgendermaßen eingehalten:

Alle Ungerechtigkeit kann man nur ungerechterweise billigen.
Christus hat nichts ungerechterweise gebilligt.
Also hat er auch nicht die Ungerechtigkeit gebilligt.

Von der Behauptung des Obersatzes aus lautet es so:

Alle Ungerechtigkeit kann man nur ungerechterweise billigen.
Christus hat Ungerechtes gebilligt.
Also hat er ungerechterweise etwas gebilligt.

Kapitel 13.

Ferner würde, wenn die römische Herrschaft keine rechtmäßige war, die Sünde Adams in Christus nicht gesühnt worden sein. Das ist aber falsch. Darum ist das kontradiktorische Gegenteil des Obersatzes wahr. Die Unrichtigkeit der Folgerung läßt sich so beweisen. Durch Adams Sünde

waren wir alle Sünder gemäß den Worten des Apostels: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, weil alle gesündigt haben.“[1] Hätte nun Christus durch seinen Tod für diese Sünde keine Genugtuung geleistet, so wären wir heute noch unserer Natur nach Söhne des Zornes, weil unsere Natur verderbt ist. Dies ist aber nicht der Fall. Im Briefe an die Epheser schreibt der Apostel von Gott Vater: „Der uns vorherbestimmte zur Annahme an Kindes Statt durch Jesus Christus für sich nach dem Ratschlusse seines Willens zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, die er uns huldreich erwies in seinem geliebten Sohne, in dem wir die Erlösung haben durch sein Blut, die Nachlassung der Sünden nach dem Reichtume seiner Gnade, die uns überreich zu teil geworden ist.“[2] Ja Christus selbst, der die Strafe auf sich genommen hat, bricht bei Johannes in die Worte aus: „Es ist vollbracht.“[3] Wo aber etwas vollbracht ist, da bleibt nichts mehr zu tun übrig.

Es ist übrigens gebührenderweise zu beachten, daß zu einer Bestrafung nicht bloß die Strafe des Missetäters gehört, sondern es muß auch die Strafe dem Missetäter von jemand auferlegt werden, der die richterliche Gewalt dazu hat. Wenn nicht der ordentliche Richter die Strafe verhängt, dann liegt keine Bestrafung vor, eher muß man von einem Unrecht reden. Darum stellte einer an Moses die Frage: „Wer hat dich zum Richter über uns bestellt?“[4]

Wenn nun Christus nicht unter dem rechtmäßigen Richter gelitten hätte, dann wäre seine Bestrafung keine Sühne gewesen. Ordentlicher Richter konnte aber nur derjenige sein, dem die Gerichtsbarkeit über das gesamte Menschengeschlecht zustand. Denn die gesamte Menschheit sollte im Fleische Christi, der nach des Propheten Ausspruch unsere Schmerzen trug und aushielt, bestraft werden[5]. Über die ganze Menschheit

---

[1] Röm 5, 12. [2] Eph 1, 5 ff. [3] Jo 19, 30.
[4] Ex 11, 14. [5] Is 53, 4.

hätte aber Tiberius Cäsar, dessen Stellvertreter Pilatus war, die Gerichtsbarkeit nicht besessen, wenn nicht die römische Herrschaft rechtmäßig gewesen wäre. Aus diesem Grunde schickten, wenn auch ohne Einsicht in ihr Handeln, Herodes und Kaiphas, der auf himmlische Veranlassung hin den wahren Ausspruch tat [1], Christus zu Pilatus, der ihn aburteilen sollte. So berichtet Lukas in seinem Evangelium [2]. Herodes war nämlich nicht Stellvertreter des Tiberius, führte nicht das Adlerwappen und nicht das Sigel des Senates. Er war vielmehr König, vom Kaiser über ein einzelnes Königreich eingesetzt, und regierte unter dem Zeichen des ihm anvertrauten Königreiches.

So mögen sie also aufhören, das römische Imperium herunterzusetzen, sie, die sich als Söhne der Kirche aufspielen! Sehen sie denn nicht, wie Christus der Bräutigam am Anfang und am Ende seines Lebenskampfes ihm die Anerkennung gezollt hat? Damit, meine ich, müßte es ziemlich klar sein, daß sich das römische Volk von Rechts wegen die Herrschaft über den Erdkreis angeeignet hat.

O du glückliches Volk, o du glorreiches Ausonien! Wäre doch jener nie geboren worden, der deine Herrschaft schwächte, oder hätte ihn doch seine fromme Absicht nie in die Irre geführt! [3]

---

[1] Jo 11, 49: „Ihr wisset nichts und bedenkt nicht, daß es besser ist, daß ein Mensch für das Volk stirbt, als daß das ganze Volk zu Grunde geht."

[2] Lk 23, 11.

[3] Das römische Volk wird selig gepriesen, weil ihm allein durch göttliche Vorsehung die Weltherrschaft zugewiesen wurde. Der Weheruf betrifft den Kaiser Konstantin und seine legendarische Schenkung, deren fromme Absicht nicht bestritten wird, die aber gleichwohl eine Aufteilung der kaiserlichen Weltherrschaft bedeutet. Vgl. Inf. 19, 115.

Drittes Buch.

Inwiefern das Amt der Monarchie oder des Kaisertums unmittelbar von Gott abhängt.

Kapitel 1.

„Die Rachen der Löwen schloß er, und sie konnten mir nicht schaden, denn vor ihm ward Gerechtigkeit an mir erfunden.“ [1]

Zu Beginn dieses Werkes wurden drei Fragen zur Untersuchung aufgeworfen, soweit es der Stoff erlaubte. Die ersten zwei davon glaube ich in den vorausgehenden Büchern ausreichend behandelt zu haben. Es erübrigt also noch die dritte. Hierin die Wahrheit zu verkünden, wird mir vielleicht einigen Unwillen eintragen, weil gewisse Leute nicht ohne Schamröte dabei wegkommen. Allein die Wahrheit ruft mich von ihrem unveränderlichen Throne aus. Auch belehrt uns Salomo eingangs seiner Spruchsammlung, über die Wahrheit nachzudenken, das Schlimme zu meiden, ja er gibt uns selbst ein Beispiel [2]. Und der Philosoph, der Sittenlehrer, gibt den

---

[1] Dn 6, 22. Das Schriftwort hat zu verschiedenen gewagten Vermutungen Anlaß gegeben. Der Ausruf soll nur der freudigen Überzeugung dienen, daß die Gegner der römischen Monarchie durch die Beweisgänge der ersten zwei Bücher geschlagen sind. Die Stelle ist keine Randglosse, sondern folgt der Gepflogenheit des zweiten Buches, das auch mit einem Schriftworte beginnt.

[2] Spr 8, 7: „Die Wahrheit redet mein Mund, und meine Lippen verabscheuen die Gottlosigkeit.“

Rat, um der Wahrheit willen das eigene Haus zu Grunde gehen zu lassen[1]. Aus den Worten Daniels, die ich an die Spitze stellte, schöpfe ich Vertrauen. In ihnen bietet sich durch Gottes Macht ein Schild für die Verteidiger der Wahrheit. Nach Pauli Ermahnung will ich den Panzer des Glaubens um mich werfen[2]. Ja ich will den Kampfplatz nunmehr beschreiten, berührt von jener glühenden Kohle, die einer der Seraphim vom himmlischen Altare holte, um die Lippen des Isaias zu berühren[3]. Unter dem Schutze desjenigen, der uns mit seinem Blute aus der Macht der Finsternis befreit hat[4], will ich vor den Augen der Welt den Gottlosen und den Lügner vom Kampfplatze treiben. Was hätte ich auch zu befürchten? Der Heilige Geist, gleich ewig mit Vater und Sohn, spricht ja durch Davids Mund: „In ewigem Angedenken wird der Gerechte sein, vor Verleumdung braucht er sich nicht zu fürchten.“[5]

Die vorliegende Frage, mit der es die Untersuchung zu tun haben wird, dreht sich um die beiden großen Lichter, den römischen Papst und den römischen Herrscher. Es handelt sich darum, ob die Würde des römischen Monarchen, der von Rechts wegen nach den Ergebnissen des zweiten Buches der Beherrscher der Welt ist, unmittelbar von Gott abhängt

---

[1] Eth. 1, 6, 1096 a 14: *Δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν.* Es ist die schöne Stelle, in der Aristoteles bedauert, gegen befreundete Männer, die Vertreter der Ideenlehre, auftreten zu müssen. Amicus Plato, magis amica veritas.

[2] Thess 5, 8. [3] Is 6, 6. [4] Kol 1, 13.

[5] Ps 111, 7. Dante ist sich wohl bewußt, daß er mit der dritten Frage ein mächtiges und gefährliches Werk beginnt. Die rücksichtslose Darlegung der Wahrheit hat diesmal nicht nur Widerlegung, sondern Beschämung zu erzielen. Dem Laien konnte ein Kampf gegen die kurialen Staatstheoretiker leicht als Unbotmäßigkeit gegen die kirchliche Obrigkeit und die kirchlichen Lehren ausgelegt werden. Darum waffnet sich Dante mit vielen Hinweisen auf die Heilige Schrift.

oder von irgend einem Stellvertreter oder Diener Gottes. Ich meine damit den Nachfolger Petri, der in Wahrheit der Schlüsselträger des Himmelreiches ist[1].

Kapitel 2.

Auch für die Erörterung der vorliegenden Frage muß, wie es bisher geschah, irgend ein Prinzip in Anwendung kommen, auf dem die Beweise für die Lösung fußen sollen. Was nützt bei aller Richtigkeit ein Arbeiten ohne ein bestimmtes Prinzip? Dieses allein ist ja die Wurzel für alle Mittelglieder.

So möge denn als unumstößliche Wahrheit die Behauptung aufgestellt werden, daß Gott all das, was mit der Absicht der Natur im Widerstreit steht, nicht will. Wäre das nicht richtig, dann wäre das kontradiktorische Gegenteil nicht falsch, daß Gott nicht verabscheut, was gegen die Absicht der Natur streitet. Wenn aber das nicht falsch ist, dann sind es auch nicht die Folgerungen. Unmöglich kann in notwendigen Folgerungen eine Folge falsch sein, wenn nicht schon eine falsche vorausging.

Daraus aber, daß man von zwei Möglichkeiten die eine nicht verwirft, folgt mit Notwendigkeit entweder ein Wollen oder ein Nichtwollen. Dem Nichthassen entspricht notwendig entweder ein Lieben oder ein Nichtlieben. Ein Nichtlieben ist noch nicht ein Hassen[2]. Und ein nicht Wollen ist noch nicht ein Nichtwollen. Das ist klar. Wenn das nicht falsch ist, dann wird auch das Folgende nicht falsch sein: Gott will, was er nicht will, ein Satz, der nicht falscher mehr sein kann.

Für die Wahrheit meiner Behauptung bringe ich aber folgenden Beweis: Gott will offenbar den Zweck der Natur;

---

[1] Qui vere claviger est regni coelorum. Den Papst erklärt Dante als den Schlüsselträger des himmlischen, aber nicht des irdischen Reiches.

[2] Dante verwendet den Unterschied von kontradiktorischem und konträrem Gegenteil.

sonst würde sich ja der Himmel zwecklos bewegen. Eine solche Behauptung geht nicht an. Wenn Gott eine Störung des Zweckes wollte, dann müßte er auch einen Zweck für die Störung wollen, sonst würde er zwecklos wollen. Nun besteht der Zweck der Störung im Nichtsein der gestörten Sache. Daraus würde sich als Folge ergeben, daß Gott das Nichtsein des Zweckes der Natur wolle, von dem doch behauptet wird, daß er dessen Sein will.

Denn wenn Gott eine Störung des Zweckes nicht wollte, so würde dem Nichtwollen entsprechen, daß er sich nicht um eine Störung kümmerte, ob sie sei oder nicht sei. Wer sich aber um die Störung nicht kümmert, der kümmert sich auch nicht um die Sache, die eine solche erleiden kann, folglich hat er sie nicht in seinem Willen. Was man aber nicht im Willen hat, das will man nicht. Wenn also der Zweck der Natur eine Störung erleiden kann, und das kann er, so ergibt sich mit Notwendigkeit, daß Gott den Zweck der Natur nicht will. So ergibt sich wie früher: Gott will, was er nicht will.

Somit bleibt es bei der Wahrheit jenes Prinzips, aus dessen kontradiktorischem Gegenteil sich ein solcher Widersinn ergeben würde.

Kapitel 3.

In der Einleitung zu dieser Frage muß ich noch bemerken, daß es sich bei der ersten Frage mehr darum handelte, durch die Wahrheit die Unwissenheit zu beseitigen, als einen Streit zu beheben[1]. In der zweiten Frage hatte man zu gleichen Teilen mit Unwissenheit und Streit zu tun[2]. Über viele Dinge,

---

[1] Der erste Satz von der Notwendigkeit einer Monarchie ist aus philosophischen Grundsätzen entwickelt, über die Unklarheit herrschen konnte.

[2] Der zweite Satz von der Notwendigkeit einer römischen Weltherrschaft stützt sich auf geschichtliche Betrachtungen, die nicht wie die philosophischen Wahrheiten evident sind, sondern persönlichen Einflüssen unterliegen.

von denen wir nichts wissen, streiten wir nicht. So kennt der Geometer die Quadratur des Kreises nicht, er streitet aber auch nicht über sie. Der Theolog kennt die Zahl der Engel nicht, er bestreitet sie aber auch nicht. Der Ägypter versteht nichts von der Kultur der Skythen, deswegen streitet er noch nicht über ihre Kultur.

Doch bei dieser dritten Frage begegnet die Wahrheit einem solchen Streite, daß man fast annehmen möchte, es sei hier die Streitsucht die Ursache der Unwissenheit, während doch sonst die Unwissenheit zum Streite Anlaß gibt [1]. Das ist immer bei Menschen der Fall, die mit ihrem Willen der Einsichtnahme der Vernunft vorauseilen. In ihrer Erregung vernachlässigen sie das Licht der Vernunft, lassen sich wie Blinde von ihrer Leidenschaft hinreißen und leugnen dann hartnäckig ihre Blindheit. Daher kommt es häufig vor, daß nicht nur der Irrtum die Herrschaft innehat, sondern daß sehr viele ihre Grenzen verlassen und durch fremde Gebiete rennen, wo sie selbst nichts verstehen und wo man sie nicht versteht. Auf diese Weise reizen sie die einen zum Zorn, die andern zum Unwillen, manche auch zum Lachen.

Gegen die in Frage stehende Wahrheit kämpfen am allermeisten drei Gattungen von Menschen an.

Der Papst, der Stellvertreter unseres Herrn Jesus Christus und Nachfolger Petri, dem wir nicht so viel wie Christus, sondern so viel wie Petrus schuldig sind, kämpft, vielleicht im Eifer für das Schlüsselamt, dagegen. Auf seiner Seite stehen auch andere Hirten der christlichen Herden und solche, die meiner Ansicht nach nur aus Eifer für die Mutter Kirche, nicht aus Hochmut sich veranlaßt fühlen, gegen die Wahrheit aufzutreten, die ich beweisen werde [2].

---

[1] In der dritten Streitfrage von der Unabhängigkeit der kaiserlichen Gewalt von der päpstlichen herrscht die Tendenz auf beiden Seiten.

[2] In die erste Reihe der Gegner eines unabhängigen Kaisertums stellt Dante den Papst und die Bischöfe und kirchlich gesinnte Geister,

Doch gibt es wieder andere, deren hartnäckige Gier das Licht der Vernunft ausgelöscht hat. Sie heißen sich Söhne der Kirche und haben doch den Teufel zum Vater. Sie erregen nicht bloß bei dieser Untersuchung den Streit; ja um nur nicht den Namen des hochheiligen Prinzipates annehmen zu müssen, leugnen sie frech bei den früheren Fragen wie bei der jetzigen die Prinzipien [1].

Die dritte Gattung trägt den Namen Dekretalisten. Ohne die geringste Kenntnis in Theologie und Philosophie, suchen sie ihren einzigen Stützpunkt in den Dekretalen, deren Ehrwürdigkeit ich allerdings anerkenne. Auf ihren Vorrang scheinen sie zu bauen und schmälern so das Kaisertum [2]. Da kann es

---

die es mit den Pflichten des Schlüsselamtes sehr genau nehmen und die Unabhängigkeit und Gewalt der Kirche in gut gemeintem Eifer möglichst weit ausdehnen.

[1] Die Vertreter der zweiten Klasse nennt Dante nicht mit ihrem Namen, sondern beschreibt sie nach ihrem Charakter und den wahren Gründen ihres Widerstandes gegen ein unabhängiges Kaisertum. Hier können nur die guelfisch gesinnten Herrscher und die Partei der Guelfen gemeint sein. Nach kurialem Sprachgebrauch werden sie in päpstlichen Schreiben als Söhne der Kirche bezeichnet. So beginnt auch Bonifaz VIII. in seiner Bulle an Philipp den Schönen: Ausculta, fili. Ihr Streben nach nationaler Unabhängigkeit kennzeichnet Dante als Äußerungen der Habgier. Mit vollem Rechte betont er auch, daß sie prinzipielle Gegner der ersten zwei Hauptsätze sind, mit denen sich der nationale Standpunkt durchaus nicht vereinbaren läßt. Der kurialistische Traktat des Heinrich von Cremona, den Johann von Paris heftig bekämpft, sagt von den Gegnern der päpstlichen Gewalt: de quorum numero sunt omnes perfidi gibelini qui in tanto odio habent guelphos, quos sancta romana ecclesia filios nominavit. Vgl. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen 156.

[2] Der dritten Klasse gehören die päpstlich gesinnten Publizisten an. Dante nennt sie Dekretalisten. Man pflegte die Lehrer des kanonischen Rechtes, das vor allem im dem Decretum Gratiani niedergelegt war, Dekretisten zu nennen, bisweilen auch zum Unterschiede von den Dekretalisten, die sich besonders mit der kirchlichen Gesetzessammlung Gregors IX. beschäftigten. Dante berücksichtigt wohl kaum diesen unwichtigen Unterschied und wendet sich gegen alle

allerdings nicht wundernehmen, wenn ich selbst einen ihrer Vertreter frisch heraussagen hörte, die Traditionen der Kirche seien das Fundament des Glaubens [1]. Diese frevelhafte Behauptung sollen jene aus dem Denken der Leute entfernen, die, ehe es in der Kirche Traditionen gab, an Christus, den Sohn Gottes, glaubten, sei es an den kommenden, gegenwärtigen oder an den, der schon gelitten hatte, die in ihrem Glauben hofften und hoffend in Liebe brannten und in glühender Liebe, wie alle Welt weiß, seine Miterben geworden sind [2].

Um diese Art von Leuten aus dem bevorstehenden Kampfe ganz auszuschließen, betone ich, daß es eine Schrift gibt vor der Kirche, eine zugleich mit ihr, und eine nach ihr.

Vor der Kirche sind das Alte und das Neue Testament, die für ewig gegeben wurden, wie der Prophet sagt [3]. Darum spricht die Kirche auch im Gespräche mit ihrem Bräutigam: „Ziehe mich nach dir!“ [4]

Lehrer und Bearbeiter der kirchlichen Rechtssammlungen, die aus den päpstlichen Konstitutionen Waffen gegen die Unabhängigkeit des Kaisertums schmiedeten.

[1] Unter den traditiones Ecclesiae versteht Dante hier nicht die Überlieferung, die in der katholischen Kirche neben der Heiligen Schrift Quelle des Glaubens ist, sondern die Forderungen der Rechtssammlungen, die ein übereifriger Dekretalist als göttliche Glaubensquelle erklärte.

[2] Röm 8, 17. [3] Ps 110, 9.

[4] Hl 1, 3. Die folgende Erörterung richtet sich gegen alle jene, die eine Abhängigkeit des Kaisertums von der Kirche aus dem Dekretalenrecht nachweisen wollen. In diesem Beweisgange findet Dante vor allem eine logische Schwäche, insofern die Dekretalen selbst eine untergeordnete Autorität sind, da ihre Beweiskraft von eben derselben Kirche, der sie dienen wollen, abhängig ist. Zur näheren Beleuchtung unterscheidet Dante ein dreifaches Schrifttum in der Kirche: eines, das zeitlich vor ihr, eines, das mit ihr und durch sie, und eines, das nach ihr entstanden ist. Von der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes behauptet er, daß sie vor der Kirche entstanden sei. Diese Behauptung kann vor der katho-

Gleichzeitig mit der Kirche sind die verehrungswürdigen großen Kirchenversammlungen. Daß an ihnen Christus teilnahm, wird kein Gläubiger bezweifeln. Wir wissen ja, daß er vor seiner Himmelfahrt zu seinen Jüngern sagte: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt." So berichtet Matthäus [1]. Dazu kommen noch die Schriften der Kirchenlehrer, wie Augustins und anderer. Wer daran zweifeln wollte, daß sie vom Heiligen Geiste unterstützt wurden, der hat entweder ihre Früchte noch gar nicht gesehen, oder wenn er sie sah, noch nicht im geringsten gekostet [2].

---

lischen Auffassung nicht bestehen. Nach katholischer Lehre ist die Kirche ihrem ideellen Wesen nach vor und über allen Gerechtfertigten, vor allen Gläubigen als das Reich Gottes mit einem bestimmten System von Ämtern, heiligen Gedanken und Gnadenmitteln. Nach protestantischer Auffassung bilden die einzelnen Gläubigen die Kirche, nach katholischer Auffassung werden die Menschen in den heiligen Organismus der Kirche aufgenommen. Die Kirche geht als objektive Heilsanstalt den Gläubigen voran. In ähnlicher Weise ist die Kirche auch vor der Heiligen Schrift. Weil die Offenbarung sich nicht an den Einzelnen, sondern an die Gesamtheit wendet, erfolgt auch die Mitteilung Gottes nicht an den Einzelnen, sondern an die Kirche, die durch Apostel und kirchliche Lehrämter den Inhalt der Heilsbotschaft übergibt, ausbreitet und seine Unverfälschtheit bewacht. Demnach hat auch das Tridentinische Konzil im ausdrücklichen Gegensatze zu der Lehre Luthers betont, daß die Kirche vor der Heiligen Schrift ist, insofern sie den wahren Sinn und die richtige Auslegung der kanonischen Schriften innehat (Conc. Trid. sess. 4). Auch das Alte Testament ist nicht vor der Kirche, da die ganze Institution des Alten Bundes nur im Hinblick auf die Kirche gegründet wurde. Die begriffliche Unterscheidung Dantes ist vom Standpunkt der katholischen Theologie unhaltbar. In klassischer Weise hat er die katholische Auffassung Par. 5, 76 ausgesprochen.

[1] Mt 28, 20.

[2] Die Autorität der allgemeinen (ökumenischen) Konzilien hat nach katholischer Anschauung den Charakter einer Glaubensregel, nicht einer Glaubensquelle, insofern durch sie die kirchliche Lehre genau umschrieben wurde. Ebenso ist der unanimis consensus Patrum eine Instanz für die Schriftauslegung.

Nach der Kirche sind die Überlieferungen entstanden, die man Dekretalen nennt; ihr apostolisches Ansehen muß man zwar verehren, doch müssen sie zweifellos hinter die grundlegende Heilige Schrift zurücktreten. Christus selbst hat ja den Priestern, die ein gegenteiliges Verfahren einschlugen, Vorwürfe gemacht. Sie fragten ihn nämlich: „Warum übertreten deine Jünger die Überlieferung der Alten?" Sie unterließen die Händewaschung. Da gab ihnen Christus nach dem Berichte des Matthäus die Antwort: „Warum übertretet ihr um eurer Überlieferung willen Gottes Gebot?" [1] Damit gab er deutlich genug zu verstehen, daß man die Überlieferung nachstellen müsse [2].

Wenn nun die Überlieferungen der Kirche, wie gesagt, zeitlich nach ihr sind, dann empfängt nicht die Kirche von den Traditionen ihre Autorität, vielmehr muß die Kirche den Traditionen ihre Autorität geben. Darum müssen, wie schon gesagt, diejenigen, die nur an den Überlieferungen festhalten, beim vorliegenden Kampfe ausscheiden. Wer in dieser Frage die Wahrheit sucht, muß die Quellen erforschen, aus denen die Autorität der Kirche fließt [3].

Bleiben sonach diese einen ausgeschlossen, so ergeht es auch jenen nicht anders, die Rabenfedern tragen, aber sich als weiße Lämmer in der Herde des Herrn aufspielen. Das

---

[1] Mt 15, 2.

[2] Die Dekretalen sind päpstliche Gesetze, die in den offiziellen Gesetzessammlungen niedergelegt sind. Dante nimmt auch ihnen gegenüber einen halben Standpunkt ein. Als Äußerungen der päpstlichen Gesetzgebung kommt ihnen nur Rechtskraft, aber nicht Glaubenskraft zu. Sie halten auch nach katholischer Anschauung keinen Vergleich mit der Heiligen Schrift aus.

[3] Die ganze unerquickliche Verworrenheit des Kapitels, das dem theologus Dantes nullius dogmatis expers wenig Ehre macht, kommt davon her, daß Dante die Stellung der Kirche zu den Offenbarungsquellen, Schrift und Überlieferung, nicht scharf umschreibt und namentlich das Prinzip der mündlichen Überlieferung mit den Dekretalen zusammenwirft.

sind die Söhne der Gottlosigkeit. Um ihre Schandtaten verdecken zu können, geben sie die eigene Mutter preis, verjagen die Brüder und wollen zuletzt überhaupt keinen Richter über sich haben. Warum sollte man gegen solche mit Vernunftgründen kämpfen, da sie im Banne ihrer Gier ja die Prinzipien gar nicht sehen? [1]

Daher kommen nur jene als Gegner in Frage, die vom Eifer für die Mutter Kirche hingerissen sind und die hier umstrittene Wahrheit nicht kennen. Mit ihnen hebe ich zum Heile der Wahrheit in diesem Buche den Kampf an, ausgerüstet mit jener Ehrerbietung, die ein frommer Sohn seinem Vater, seiner Mutter, Christus, der Kirche, dem Hirten, ja allen Bekennern der christlichen Religion schuldig ist [2].

Kapitel 4.

Jene nun, gegen die sich die ganze nachfolgende Disputation richtet, stellen die Behauptung auf, daß die Autorität des Kaisertums von der Autorität der Kirche abhängig sei, wie ein untergeordneter Bauarbeiter vom Architekten abhängt [3]. Sie stützen ihre gegnerische Ansicht auf mehrere Beweise, die

---

[1] Vor allem ist zu bemerken, daß Dante die Dreiteilung der Gegner einer unabhängigen Monarchie wieder aufnimmt. Die Dekretalisten hat er als Gegner mit unzulänglichen Waffen ausgeschlossen, weil ihre Argumente die Kraft aus zweiter Hand empfangen. Desgleichen werden jene aus der Untersuchung gestrichen, von denen oben schon gesagt wurde, daß sie den Teufel zum Vater haben, aber sich Söhne der Kirche heißen. Sie werden auch hier nicht mit Namen genannt, sondern nach ihren Taten gebrandmarkt. Die genauere Beschreibung scheint darauf hinzuweisen, daß nicht nur die guelfischen Herrscher, sondern auch ihre Stellvertreter und Helfershelfer in den Städten gemeint sind. Ohne Zweifel liegt eine Erinnerung an Dantes eigene Verbannung vor, die ein Werk der Partei der Neri war.

[2] Das dritte Buch der Monarchie wendet sich wesentlich gegen geistliche Gegner, die mit gutem Willen, aber übermäßigem Eifer die Rechte der Kirche über die Autorität des Kaisertums ausdehnen.

[3] Der Vergleich stammt aus Aristoteles, Met. 1, 1, 981 a 30.

sie teils der Heiligen Schrift entnehmen, teils aus Handlungen des Papstes und des Kaisers selbst herholen. Hin und wieder bemühen sie sich auch, einen Vernunftgrund aufzustellen [1].

Vor allem betonen sie, daß nach der Schöpfungsgeschichte Gott zwei große Lichter erschaffen habe, ein größeres und ein kleineres. Das eine sollte am Tage herrschen, das andere in der Nacht [2]. Gemäß ihrer allegorischen Auslegungsweise verstanden sie darunter die zwei Regierungsgewalten, die geistliche und die weltliche. Nun folgern sie: Wie der Mond, das kleinere Gestirn, nur insofern ein Licht besitzt, als er es von der Sonne empfängt, so hat auch die weltliche Regierungsgewalt nur insofern eine Autorität, als sie dieselbe von der geistlichen Gewalt erhält [3].

Zum Zwecke der Widerlegung dieses Beweisganges und all ihrer andern mag vor allem auf den Ausspruch des Philosophen in seinen Trugschlüssen hingewiesen werden: „Die

[1] Die meisten kurialen Publizisten, namentlich aus der Zeit Gregors VII., verwenden die allegorische Schriftauslegung im Dienste der päpstlichen Suprematie. Dazu kommt noch der Hinweis auf bestimmte geschichtliche Handlungen (wie Übertragung des Kaisertums von den Griechen auf die Franken, konstantinische Schenkung), in denen die Überzeugung von Papst und Kaiser niedergelegt ist. Die dritte Klasse der kurialen Streiter verwendet die Philosophie zu Gunsten der päpstlichen Ansprüche. Dante beschäftigt sich mit dem Standpunkt dieser drei Gegner.

[2] Gn 1, 16.

[3] Die Theorie von den beiden Lichtern ist Gregor VII. geläufig und verschwindet von ihm ab nicht mehr aus den öffentlichen Kundgebungen der Päpste. Der Kampf Gregors VII. mit Heinrich IV. ließ Theorien laut werden, die ursprünglich beiden Parteien fremd waren. Ein späterer Glossator des 13. Jahrhunderts verfällt in die Ungeheuerlichkeit, die Machtfülle des Papstes und des Kaisers nach dem Größenverhältnis von Sonne und Mond zahlenmäßig zu berechnen: Cum terra sit septies maior luna, sol autem octies maior terra, restat ergo, ut Pontificatus dignitas quadragies septies (sic!) sit maior regali dignitate (Gloss. ad Decr. Greg. l. 1, tit. 33, c. 6). Dieselbe Glosse bringt noch eine umständlichere Berechnung des Größenverhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum nach dem ptolemäischen System.

Auflösung eines Beweises ist auch die Offenbarung des Irrtums."[1] Da nun ein Irrtum in der Materie und in der Form des Beweises liegen kann, so kann man auf doppelte Weise einen Fehler begehen: Man nimmt Falsches auf, oder man macht keinen richtigen Schluß. Beides machte der Philosoph dem Parmenides und Melissus zum Vorwurf: „Sie nehmen Falsches auf und halten die Schlußformen nicht ein."[2] Ich nehme hier falsch im weiten Sinne, also auch im Sinne von undenkbar; im Beweisverfahren hat dies den Charakter von falsch. Wenn aber ein Formfehler vorliegt, dann muß derjenige, der ein Beweisverfahren aufzuheben sucht, den Schluß aus dem Wege räumen mit dem Hinweis darauf, daß die Schlußform nicht eingehalten worden sei. Liegt der Fehler aber in der Materie des Beweises, dann ist entweder schlechtweg Falsches oder nur teilweise Falsches aufgenommen worden. Im ersten Falle muß man die Annahme gänzlich ausschalten, im andern Falle eine Unterscheidung treffen.

Wenn das klar ist, dann muß man im Interesse eines besseren Verständnisses für diese und für alle weiteren Lösungen im Auge behalten, daß man in der Frage des mystischen Sinnes auf doppelte Weise irregehen kann: entweder man sucht ihn, wo er sich nicht findet, oder man faßt ihn anders auf, als er aufgefaßt werden darf.

Zum ersten Falle nimmt Augustinus im Gottesstaate das Wort: „Nicht bei allen geschichtlichen Tatsachen darf man eine besondere Bedeutung annehmen; vielmehr gesellen sich zu den Tatsachen, die etwas bedeuten, solche, die nichts zu bedeuten haben. Nur die Pflugschar reißt die Erde auseinander; doch damit dies möglich sei, bedarf es auch der übrigen Teile des Pfluges."[3]

Im Hinblick auf den zweiten Fall schildert Augustinus in seiner Christlichen Lehre denjenigen, der den Schriften einen andern Sinn beilegen will, als ihn der hatte, der sie schrieb:

---

[1] De soph. el. 18, 176 b 29. [2] Phys. 1, 3, 186 a 7.
[3] De civ. Dei 16, 2.

„Ein solcher geht ebenso irre wie einer, der den richtigen Pfad verläßt und auf einem Umwege dorthin kommt, wohin der Pfad ihn geführt hätte." Und er fügt noch bei: „Man muß darauf hinweisen, daß derjenige, der den gewöhnlichen Weg verläßt, oft seitwärts, ja ganz verkehrt zu gehen gezwungen wird." Dann betont er besonders den Grund, warum man in den Schriften ein solches Verfahren meiden soll: „Es wird der Glaube ins Wanken geraten, wenn das Ansehen der göttlichen Schriften erschüttert wird." [1] Ich aber behaupte, wenn solches aus Unwissenheit geschieht, dann soll man eine liebevolle Zurechtweisung walten lassen und dann Nachsicht üben, wie man dies bei einem Menschen tut, der sich vor einem Löwen in den Wolken fürchtet. Liegt aber eine Absicht vor, dann soll man mit derartigen Irrenden nicht anders verfahren als mit Tyrannen, die das öffentliche Recht nicht zum Gemeinwohl verwalten, sondern es zu ihrem eigenen Nutzen verdrehen [2].

O riesengroßes Verbrechen, die Absicht des Heiligen Geistes auch nur im Traume zu mißbrauchen! Eine Sünde ist es, nicht gegen Moses, nicht gegen David, nicht gegen Job, nicht gegen Matthäus noch gegen Paulus, sondern gegen den Heiligen Geist, der in ihnen redet. Mögen es deren gleich viele sein, die Gottes Wort niederschreiben, Gott allein nur ist es, der es ihnen diktierte, er, dem es gefiel, seinen Willen durch viele Federn zum Ausdruck zu bringen [3].

Nach diesen Vorbemerkungen fahre ich fort in der Widerlegung des Satzes, jene beiden Lichter seien in ihrer typischen Bedeutung die beiden Regierungsgewalten. In dieser Behauptung ruht ja die ganze Kraft des Argumentes. Daß aber diese Auslegungsweise durchaus nicht am Platze ist, läßt sich in doppelter Form erhärten. Erstens sind beide

---

[1] De doctr. christ. 1, 37.

[2] Man muß sie unschädlich machen.

[3] 2 Petr 1, 21: Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.

Regierungsgewalten Akzidentien am Menschen selbst. Nun hätte es den Anschein, als würde Gott in umgekehrter Weise verfahren sein und die Akzidentien früher erschaffen haben, als ihr zugehöriges Subjekt. Das hieße aber Gott etwas Sinnloses zumuten. Denn jene beiden Lichter wurden am vierten Tage erschaffen, der Mensch aber am sechsten. So steht es in der Schrift [1].

Außerdem sind beide Regierungsgewalten, wie sich weiter unten ergeben wird, dazu berufen, die Menschheit nach bestimmten Zwecken hinzuleiten. Wenn der Mensch im Stande der Unschuld, in dem ihn Gott erschuf, geblieben wäre, dann hätte er dieser leitenden Gewalten nicht bedurft. Es sind also diese Gewalten Heilmittel gegen die Schwachheit der Sünde [2]. Da aber am vierten Tage der Mensch noch kein Sünder war, ja überhaupt noch nicht da war, so wäre es eine Zwecklosigkeit gewesen, Heilmittel zu schaffen. Ein solches Verfahren würde gegen Gottes Güte streiten. Das wäre doch ein törichter Arzt, der schon vor der Geburt eines Menschen für ein künftiges Geschwür ein Pflaster bereiten würde. So kann man also nicht behaupten, daß Gott am vierten Tage diese zwei Regierungsgewalten erschaffen hat. Darum konnte auch nicht in der Absicht des Moses das liegen, was jene annehmen.

Aber selbst angenommen, diese falsche Ansicht sei richtig, so kann sie durch eine Unterscheidung widerlegt werden.

[1] Der Sinn ist klar: Wenn Sonne und Mond in typischer Bedeutung die päpstliche und kaiserliche Gewalt darstellen, dann mußten sie diese Bedeutung schon haben, da noch kein Mensch erschaffen war.

[2] Sunt ergo huiusmodi regimina contra infirmitatem peccati. Dante kämpft, ohne den Namen zu erwähnen, gegen Augustinus, der den Staat eine Frucht und Organisation der Sünde nannte. Nicht nur die Kirche, sondern auch der Staat ist nach Dantes Auffassung ein Heilmittel gegen die Sünde. Neu ist an dieser Staatstheorie, daß auch dem Staate eine sittliche Aufgabe in der Heilsökonomie zugewiesen wird. Dante weicht auch von Thomas darin ab, daß er den Staat nur als Folge des Sündenfalles betrachtet, während dieser auch für den Paradieseszustand ein Staatsleben annimmt.

Dieses Verfahren geht nämlich sanfter mit dem Gegner um; es läßt seine Aussage nicht gänzlich falsch erscheinen, wie dies bei der Widerleguug der Fall ist. Angenommen, der Mond habe nur dann ein reichliches Licht, wenn er es von der Sonne empfängt. Daraus folgt aber doch nicht, daß der Mond selbst von der Sonne stammt. Man muß eben beachten, daß es etwas anderes ist um die Existenz des Mondes selbst als um seine Kraft und seine Tätigkeit. Was seine Existenz anbelangt, so hängt der Mond in keiner Weise von der Sonne ab, noch was seine Kraft anbelangt, noch auch schlechthin nach seiner Tätigkeit. Seine Bewegung hat er von seinem eigenen Beweger, sein Einfluß liegt in seinen eigenen Strahlen[1]. Er besitzt aus sich selbst einiges Licht, wie dies eine Mondfinsternis erkennen läßt. Allerdings, um besser und wirkungsvoller tätig sein zu können, erhält der Mond einiges von der Sonne und verwertet so die Fülle seines Lichtes wirkungsvoller.

So behaupte auch ich, daß die weltliche Gewalt nicht ihr Sein von der geistlichen erhält, 'auch nicht ihre Kraft, d. h. ihre Autorität, noch auch schlechtweg ihre Tätigkeit; wohl aber hilft ihr die geistliche Macht, tatkräftiger im Licht der Gnade zu wirken, die im Himmel und auf Erden der Segen des Hohenpriesters ausgießt[2].

Darum lag der Fehler des Beweises in der Form. Das Prädikat des Schlußsatzes ist, wie ersichtlich, nicht am Ende des Obersatzes zu finden. Der Beweisgang ist folgender:

Der Mond empfängt das Licht von der Sonne.
Die Sonne ist die geistliche Gewalt.
Der Mond ist die weltliche Gewalt.
Also empfängt die weltliche Gewalt ihre Autorität von der geistlichen.

---

[1] Die Beweger der Mondsphäre sind die untersten Intelligenzen, die Engel.

[2] Weltliche und geistliche Gewalt stehen zueinander im Verhältnis von Natur und Gnade; zwischen beiden herrscht keine jurisdiktionelle Abhängigkeit, sondern eine religiöse.

An das Ende des Obersatzes setzen sie das Licht, zum Prädikat des Schlußsatzes machen sie die Autorität. Beide Dinge sind natürlich nach Subjekt und nach Begriff verschieden.

Kapitel 5.

Einen weiteren Beweis entnehmen sie dem Buche Moses. Sie behaupten nämlich, Levi und Juda, die Frucht der Lenden Jakobs, seien die Vorbilder der beiden Regierungsgewalten. Der eine war der Vater des Priestertums, der andere der weltlichen Regierung. Nun lautet die Folgerung: Wie Levi sich zu Juda verhielt, so verhält sich die Kirche zum Kaisertum. Levi ging dem Juda in der Geburt voran, wie die Schrift erzählt [1]. Also geht auch die Kirche in der Autorität dem Kaisertum voran.

Das läßt nun sich leicht widerlegen. Die Behauptung, Levi und Juda, die Söhne Jakobs, stellten die beiden Regierungsgewalten dar, könnte ich in ähnlicher Weise durch eine Widerlegung zu schanden machen. Doch es sei zugegeben. Der Schluß lautet: Wie Levi in der Geburt vorangeht, so die Kirche in der Autorität. Auch hier ist das Prädikat im Schlußsatze ein anderes als zu Ende des Obersatzes. Denn nach Subjekt und Begriff sind Autorität und Geburt voneinander unterschieden. Es liegt also ein Formfehler vor. Der Fall hat Ähnlichkeit mit folgendem:

A geht B voran in C.
D und E verhalten sich wie A und B.
Also geht D E voran in F.
F und C aber sind verschieden.

Sollten sie aber widersprechen wollen und behaupten, daß F auf C folge, also die Autorität auf die Geburt, und daß man statt des Vorangehenden das Folgende setze, wie zwischen Lebewesen und Mensch, dann müßte ich auch das für falsch erklären. Es gibt viele ältere Leute, die nicht bloß in der Autorität nicht vorangehen, sondern von jüngeren übertroffen

[1] Gn 29, 34.

werden. Es gibt Bischöfe, die jünger sind als ihre Archipresbyter. Somit scheint der Irrtum in dem Einwande darin zu liegen, daß etwas als Ursache betrachtet wird, was es nicht ist.

Kapitel 6.

Aus dem ersten Buch der Könige[1] ziehen sie des weiteren die Erwählung und Absetzung Sauls heran und behaupten, Saul sei von Samuel, der in göttlichem Auftrag handelte, als König eingesetzt und abgesetzt worden nach dem Wortlaut der Schrift. Daraus ziehen sie nun den Schluß: Wie jener als Stellvertreter Gottes die Autorität besaß, die weltliche Regierungsgewalt zu verleihen, wieder zu nehmen und auf einen andern zu übertragen, so besitzt heute noch der Stellvertreter Gottes, der Vorsteher der Gesamtkirche die Autorität, das Zepter der weltlichen Gewalt zu verleihen, zu nehmen und auf einen andern zu übertragen. Hieraus würde sich zweifellos ergeben, daß ihrer Annahme entsprechend die Autorität des Kaisertums abhängig wäre.

Vor allem muß die Behauptung widerlegt werden, Samuel sei der Stellvertreter Gottes gewesen. In Wahrheit hat er nicht als Stellvertreter, sondern als Gesandter für diesen Zweck, als Bote gehandelt, der mit einem ausdrücklichen Befehle Gottes ausgerüstet war. Das ergibt sich klar daraus, daß er nur den Auftrag Gottes ausführte und überbrachte.

Daher muß man wohl beachten, daß es etwas anderes ist um einen Stellvertreter und etwas anderes um einen Boten oder Diener. So ist auch ein Gelehrter etwas anderes als ein Ausleger. Der Stellvertreter besitzt auf Grund eines Gesetzes oder eines freien Beschlusses die Jurisdiktion. Darum kann er innerhalb der Grenzen seiner Jurisdiktion, die er kraft des Gesetzes oder des freien Beschlusses besitzt, in Fällen entscheiden, von denen der Herr durchaus nichts weiß. Ein Bote kann das nicht, weil er eben Bote ist. Wie der Hammer nur durch die Kraft des Schmiedes arbeitet, so

[1] 1 Kg 15.

wirkt auch der Bote nur nach dem Willen desjenigen, der ihn sendet. Wenn also Gott durch seinen Boten Samuel das tun ließ, so folgt noch nicht, daß der Stellvertreter Gottes das tun könnte. Gott hat ja vieles durch Engel tun lassen, tut es noch und wird ferner tun was der Stellvertreter Gottes, der Nachfolger Petri, nicht tun könnte.

Ihr Beweisgang wendet sich vom Ganzen zum Teil und verfährt folgendermaßen: Der Mensch kann hören und sehen, also kann das Auge hören und sehen. Das geht aber nicht. Wohl aber würde es in der verneinenden Form einen Sinn haben. Der Mensch kann nicht fliegen, also können auch die Arme des Menschen nicht fliegen. Ähnlich liegt der Fall: Gott kann durch keinen Boten bewirken, daß Geschehenes ungeschehen wird, nach Agathons Meinung [1]; also kann dies auch sein Stellvertreter nicht tun.

Kapitel 7.

Aus dem Matthäusevangelium führen sie die Gaben der Magier an und behaupten, Christus habe Weihrauch und Gold angenommen, um anzudeuten, daß er der Herr und Lenker der geistlichen und zeitlichen Angelegenheiten sei. Daraus entnehmen sie, daß auch der Stellvertreter Christi darüber Herr und Lenker sei und infolgedessen über beide die Gewalt besitze.

Ich bekenne mich in meiner Erwiderung zum Wortlaut und zum Sinne der Matthäusstelle; ich betone aber, daß ihre Folgerung an einem Begriffsfehler leidet. Ihr Schlußverfahren verläuft folgendermaßen:

Gott ist der Herr der geistlichen und weltlichen Dinge.
Der Papst ist der Stellvertreter Gottes.
Also ist er der Herr der geistlichen und weltlichen Dinge.

[1] Eth. 6, 2, 1139 b 10. Aristoteles zitiert an dieser Stelle zwei Verse des Tragikers Agathon:

μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται,
ἀγένητα ποιεῖν ἅσσ᾽ ἂν ᾖ πεπραγμένα.

Dem Sinne nach sind die Verse auch in die Übersetzung der Ethik übergegangen.

Beide Vordersätze sind richtig; aber es wechselt der Mittelbegriff, und so ergeben sich vier Begriffe. Es wird also die Form des Schlußverfahrens nicht eingehalten, wie sich aus der Lehre vom Schlusse ergibt. Denn etwas anderes ist Gott, der das Subjekt des Obersatzes bildet, und wieder etwas anderes der Stellvertreter Gottes, der das Prädikat des Untersatzes bildet.

Wollte aber einer auf der vollen Gleichberechtigung des Stellvertreters bestehen, so müßte man einen solchen Einwurf als zwecklos bezeichnen. Denn keine Stellvertretung, sei es göttliche oder menschliche, kann der Autorität des Herrn gleichkommen. Das beweist Levi. So wissen wir auch, daß der Nachfolger Petri nicht die gleiche Gewalt besitzt wie Gott, wenigstens nicht in der Einwirkung auf die Natur. Er könnte trotz des ihm anvertrauten Amtes weder die Erde nach aufwärts noch das Feuer nach abwärts steigen lassen. Noch auch könnte ihm alles von Gott anvertraut werden. Denn die Macht zu erschaffen wie auch die Taufgnade zu erteilen, könnte Gott offensichtlich niemals übertragen, wenn auch der Magister im vierten Buche gegenteiliger Ansicht ist[1].

Ferner wissen wir, daß der Stellvertreter eines Menschen diesem nur insofern gleichsteht, als er dessen Stellvertreter ist. Denn niemand kann geben, was nicht sein ist. Die Herrscherwürde gehört dem Herrscher nur zum Gebrauch; kein Herrscher kann sich selbst die Würde verleihen; er kann sie empfangen und zurückgeben. Doch kann er keinen andern zum Herrn machen. Dies hängt nicht von der Wahl des Herrschers ab. Danach ist klar, daß kein Herrscher sich einen Stellvertreter ernennen kann, der ihm in allen Dingen gleichkommt. Der Einwand hat also keine Schlagkraft.

---

[1] Petrus Lombardus IV Sent. dist. 5, 3: Ad quod dici potest quia potuit eis dare potentiam dimittendi peccata non tamen ipsam eandem, qua ipse potens est, sed potentiam creatam qua servus posset dimittere peccata, non tamen ut auctor remissionis, sed ut minister, nec tamen sine Deo auctore.

Kapitel 8.

Aus dem Matthäusevangelium ziehen sie auch das Wort Christi an Petrus heran: „Alles, was du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöset sein.“ [1] Diese Worte seien in ähnlicher Weise an alle Apostel gerichtet. Das entnehmen sie aus dem Matthäus- und auch dem Johannesevangelium [2]. Hieraus folgern sie nun, daß der Nachfolger Petri mit Gottes Einwilligung alles binden und lösen könne. Das legen sie nun so aus, als könne er Gesetze und Dekrete des Kaisertums lösen und Gesetze und Dekrete für die weltliche Macht binden [3]. So würde sich allerdings ihre Behauptung ergeben.

Hier ist vor allem gegen den Obersatz ihres Schlusses eine Unterscheidung zu treffen. Ihr Schluß lautet nämlich folgendermaßen:

Petrus konnte alles lösen und binden.

Der Nachfolger Petri kann alles, was Petrus konnte.

Also kann der Nachfolger Petri alles lösen und binden. Hier nun schieben sie die Annahme unter, er könne auch die Gewalt und die Dekrete des Kaisertums lösen und binden.

Den Untersatz gebe ich zu; zum Obersatz kann ich mich nicht ohne eine Unterscheidung bekennen. Deswegen behaupte ich, daß der Allgemeinbegriff „alles“ niemals das Recht gibt, den Umfang des jeweilig umschriebenen Begriffes zu überschreiten. Denn wenn ich sage: Jedes Lebewesen läuft, so gilt dieses „jedes“ für alle diejenigen, die in der Gattung Lebewesen beschlossen sind. Wenn ich aber sage: Jeder Mensch läuft, so gilt diese Allgemeinbezeichnung nur für die Wesen, die mit dem Begriffe Mensch zusammenfallen. Wenn ich endlich sage: Jeder Grammatiker, so wird der Umkreis noch mehr beschränkt.

---

[1] Mt 16, 19. [2] Jo 20, 23.

[3] Die kurialen Publizisten begründeten das Vorgehen Gregors VII. gegen Heinrich IV. mit solchen Argumenten, insbesondere die Lösung der Untertanen vom Treueid.

Darum muß man stets im Auge haben, auf was die Allgemeinbezeichnung Bezug nimmt. Man wird dann leicht erkennen, wie weit sich sein Bereich erstreckt, denn man kennt die Natur und den Umfang des in Frage stehenden Begriffes. Wenn also in dem Satze: „alles, was du lösen wirst", das „alles" absolut zu nehmen wäre, dann würde ihre Behauptung richtig sein; dann würde der Papst freilich nicht nur diese Gewalt haben, sondern er würde auch die Gattin vom Manne trennen und sie zu seinen Lebzeiten noch mit einem andern verbinden können. Das ist aber unmöglich. Ja er könnte mich sogar ohne Reue lossprechen, wozu nicht einmal Gott im stande wäre.

Nach all dem ist klar, daß jene Anweisung nicht absolute Gültigkeit besitzt, sondern nur ein bestimmtes Gebiet im Auge hat. Was das für eines ist, ergibt sich von selbst, wenn man bedenkt, was für eine Vollmacht und wofür sie ausgeteilt wurde. Christus sagt nämlich zu Petrus: „Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches übergeben", d. h. ich will dich zum Pförtner des Himmelreiches machen. Dann fügt er hinzu: „alles, was", d. h. alles, was mit diesem deinem Amte im Zusammenhang steht, wirst du lösen und binden können. Dieser Allgemeinbegriff also, der sich in dem „alles, was" befindet, wird in seiner Ausdehnung vom Schlüsselamte des Himmelreiches beschränkt. In dieser Auffassung ist jener Satz richtig, in seiner absoluten offenbar nicht. Darum behaupte ich, daß der Nachfolger Petri zwar entsprechend den Bedürfnissen des Amtes, das einst Petrus übergeben wurde, lösen und binden kann, daß er aber deswegen nicht die Dekrete oder Gesetze des Kaisertums, wie jene wollten, lösen oder binden kann; es müßte denn der weitere Beweis erbracht werden, daß dies auch zum Schlüsselamt gehöre. Das Gegenteil wird weiter unten bewiesen werden [1].

[1] Mit sicherem Schritt geht Dante durch das Gestrüpp mittelalterlicher Exegese und beschränkt die Schlüsselgewalt der Kirche auf ihre rein religiöse Mission.

Kapitel 9.

Des weitern beziehen sie sich auf Lukas und führen die Worte Petri an Christus an: „Siehe, hier sind zwei Schwerter!“ [1] Unter diesen zwei Schwertern müsse man die beiden Regierungsgewalten verstehen. Weil aber Petrus den Ausdruck brauchte: Sie sind hier, also da, wo er stand, in seiner Hand, daher müßten jene beide Gewalten ihrer Autorität nach beim Nachfolger Petri ruhen [2].

Die Erwiderung muß vor allem den Sinn bestreiten, auf den sich der Beweis stützt. Die Behauptung, jene beiden Schwerter, die Petrus vorzeigte, bedeuteten die beiden Regierungsgewalten, ist ganz und gar abzulehnen. Eine solche Antwort würde der Absicht Christi nicht entsprochen haben. Auch blieb Petrus mit seiner plötzlichen Antwort, wie gewöhnlich, an der Oberfläche hängen.

Daß aber die Antwort nicht der Absicht Christi entsprach, ergibt sich klar, wenn man die vorangehenden Worte und ihre Veranlassung beachtet. Man muß in Betracht ziehen, daß dieser Ausspruch beim letzten Abendmahle fiel. Lukas leitet die Erzählung mit den Worten ein: „Es kam aber der Tag der ungesäuerten Brote, an dem das Osterlamm geschlachtet werden mußte.“ [3] Bei diesem Abendmahl hatte Christus zuvor von seinem kommenden Leiden gesprochen, in dem er von seinen Jüngern scheiden mußte. Ferner muß man beachten, daß an dem Orte, an dem diese Worte fielen, alle zwölf Jünger beisammen waren. Darum berichtet Lukas kurz nach den eben angeführten Worten: „Als die Stunde gekommen war, setzte er sich zu Tische und die zwölf Apostel mit ihm.“ [4] Dann fuhr er im Gespräche fort und sagte:

[1] Lk 22, 38.

[2] Die Theorie von den zwei Schwertern war neben der von den zwei Lichtern die gebräuchlichste. Der hl. Bernhard verwendet sie schon in der schroffsten Form, Petrus Damiani in milder und kaiserfreundlicher Weise, Papst Bonifaz VIII. trug abwechselnd die Insignien des Papstes und des Kaisers.

[3] Lk 22, 7.

[4] Lk 22, 14.

„Als ich euch fortschickte, ohne Tasche, Stab und Schuhe, hat euch da etwas gefehlt?" Sie gaben ihm zur Antwort: „Nichts." [1] Darauf sprach er zu ihnen: „Wer aber jetzt eine Tasche hat, der lege sie ab, desgleichen den Beutel; wer aber keinen hat, der verkaufe die Tunika und kaufe sich ein Schwert." [2] Aus all dem läßt sich Christi Absicht klar erkennen. Er sagte nicht: Ihr sollt zwei Schwerter kaufen oder haben, sondern zwölf; denn an seine zwölf Jünger richtete er die Worte: „Wer nicht hat, soll kaufen." Also ein jeder sollte ein Schwert haben. Mit diesen Worten wollte er sie auch auf die kommenden Drangsale und auf die künftige Verachtung hinweisen, gleich als wollte er sagen: Solange ich bei euch war, hat man euch aufgenommen, nun wird man euch davonjagen; um der harten Not willen müßt ihr euch mit dem versorgen, was ich euch sonst untersagt habe. Wenn nun die von Petrus gegebene Antwort jenen Gedanken ausgedrückt hätte, so hätte sie nicht der Absicht Christi entsprochen; dann aber hätte ihn Christus zurechtgewiesen, wie er es oft tat, wenn er eine unverständige Antwort gab. In diesem Falle aber tat er es nicht, sondern beruhigte ihn mit den Worten: „Es ist genug", gleich als wollte er sagen: Um der Not willen; aber wenn nicht ein jeder eines haben kann, so mögen zwei genügen.

Daß Petrus gewöhnlich oberflächlich daherredete, beweist sein rasches und unüberlegtes Urteilen. Dazu drängte ihn meiner Ansicht nach nicht nur sein aufrichtiger Glaube, sondern auch seine reine und schlichte Natürlichkeit. Von seiner Übereiltheit wissen alle Biographen Christi zu erzählen. So berichtet Matthäus, daß auf die Frage Jesu an seine Jünger: „Für wen haltet ihr mich?" Petrus vor allen andern die Antwort gab: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." [3] Ferner, als Christus seinen Jüngern sagte, er müsse nach Jerusalem gehen und viel leiden, da nahm ihn Petrus auf die Seite, begann es ihm auszureden

[1] Lk 22, 35. [2] Lk 22, 36. [3] Mt 16, 15 f.

und sagte: „Das sei ferne von dir, Herr; das wird dir nicht geschehen." Da wandte sich Christus und gab ihm einen Verweis: „Weiche hinter mich, Satan!"[1] Auch auf dem Berge der Verklärung, im Angesichte Christi, des Moses, Elias und der beiden Söhne des Zebedäus, ergriff er das Wort: „Herr, hier ist gut sein; willst du, so wollen wir drei Hütten bauen, dir eine, dem Moses eine und dem Elias eine."[2] Ebenfalls nach dem Berichte des Matthäus griff Petrus zum Worte, als die Jünger zur Nachtzeit im Schifflein waren und Christus über dem Wasser wandelte. Da sagte er: „Herr, wenn du es bist, so heiße mich zu dir kommen über das Wasser hin."[3] Ebendort ist es wiederum Petrus, der, als Christus seinen Jüngern das Ärgernis voraussagte, zur Antwort gab: „Und wenn auch alle sich an dir ärgern, so will doch ich mich niemals an dir ärgern."[4] Und kurz darauf: „Und wenn ich mit dir sterben müßte, ich werde dich nicht verleugnen."[5] Das bezeugt auch Markus[6]. Lukas aber schreibt, Petrus habe zu Christus kurz vor den Worten wegen der Schwerter gesagt: „Herr, ich bin bereit, mit dir in den Kerker und in den Tod zu gehen."[7]

Nach dem Berichte des Johannes aber sagte Petrus zu Christus, der ihm die Füße waschen wollte: „Herr, du waschest mir die Füße?" Und kurz darauf: „Du sollst mir in Ewigkeit die Füße nicht waschen."[8] Er berichtet auch, daß Petrus mit dem Schwerte einen Knecht geschlagen habe[9]. Das sagen übrigens alle vier Evangelisten zusammen.

Johannes berichtet von ihm auch, daß er sogleich, nachdem er an das Grabmal gekommen war, hineinging, trotzdem er den andern Jünger am Eingang stille stehen sah[10].

Wiederum nach dem Berichte des Johannes, nach der Auferstehung Jesu, war es Petrus, der sich sein Obergewand

---

[1] Mt 16, 22 f. [2] Mt 17, 4. [3] Mt 14, 28.
[4] Mt 26, 33. [5] Mt 26, 35. [6] Mk 14, 29 31.
[7] Lk 22, 33. [8] Jo 13, 6 8. [9] Jo 18, 10.
[10] Jo 20, 6.

umgürtete — er war nämlich nackt — und in das Meer stürzte, als er vernahm, daß der Herr am Ufer stehe [1].

Am Schlusse berichtet er endlich, daß Petrus im Hinblick auf Johannes an Jesus die Frage richtete: „Herr, was aber wird aus diesem?" [2]

Gern habe ich derartige Äußerungen von unserem Archimandriten zum Lobpreis seiner Reinheit zusammengetragen. Aus ihnen ergibt sich ganz offenkundig, daß er mit seiner Rede von den beiden Schwertern in schlichter Absicht Christus eine Antwort geben wollte [3].

Will man aber trotzdem die Worte Christi und Petri sinnbildlich nehmen, so darf man sie nicht in jenem Sinne vergewaltigen, sondern man kann ihnen die Bedeutung des Schwertes verleihen, von dem Matthäus schreibt: „Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, den Frieden auf die Erde zu bringen; ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Ich bin nämlich gekommen, zu entzweien den Menschen wider seinen Vater" usw. [4] Dies geschieht in Worten und Taten. Darum berichtete auch Lukas an Theophilus, „was Jesus anfing zu tun und zu lehren" [5]. Ein solches Schwert befahl Jesus zu kaufen. Daß deren zwei vorhanden seien, betonte die Antwort des Petrus. Sie waren nämlich zu Worten und zu Taten bereit, um Christi Wort zu erfüllen, er sei gekommen, mit dem Schwerte zu handeln.

---

[1] Jo 21, 7. [2] Jo 21, 21.

[3] So überraschend die Kühnheit ist, mit der Dante einer überkommenen und mächtig gewordenen Auslegungskunst entgegentritt, so angenehm berührt auch die Umsicht, mit der er die Berichte der verschiedenen Evangelien prüft. Eigenartig ist sein Versuch, aus einer Psychologie des hl. Petrus die Unmöglichkeit der Zweischwertertheorie darzulegen.

[4] Mt 10, 34 f. [5] Apg 1, 1.

Kapitel 10.

Überdies stellen einige die Behauptung auf, daß der Kaiser Konstantin nach seiner Reinigung vom Aussatze, die auf die Fürbitte des damaligen Papstes Silvester erfolgte, der Kirche Rom, den Sitz des Reiches, nebst vielen andern Würden des Reiches zum Geschenk gemacht habe. Daraus suchen sie den Beweis zu erbringen, daß künftighin keiner diese Würden empfangen könne, es sei denn von der Kirche, der rechtmäßigen Eigentümerin. Daraus würde sich allerdings ergeben, daß die eine Gewalt von der andern abhängt, wie sie ja wollen.

Nachdem nun alle jene Beweise, die ihre Grundlagen in Gottes Wort zu haben schienen, ihre Darlegung und Widerlegung gefunden, erübrigt das gleiche noch mit jenen Beweisen, die sich auf die römische Geschichte und auf die menschliche Vernunft stützen. An erster Stelle mag derjenige erscheinen, der in folgende Schlußform eingekleidet ist:

Was der Kirche gehört, kann niemand von Rechts wegen besitzen, es sei denn von der Kirche. — Zugegeben.
Die römische Herrschaft gehört der Kirche.
Also kann keiner sie rechtmäßig besitzen, es sei denn von der Kirche.

Für den Untersatz suchen sie aus der konstantinischen Schenkung den Beweis zu erbringen [1].

---

[1] Die konstantinische Schenkung (donatio Constantini) gehört neben den pseudo-isidorischen Dekretalen zu den berühmtesten Fälschungen des Mittelalters. Beide waren in Frankreich entstanden. Das Constitutum domni Constantini imperatoris ist ein ziemlich weitschweifiges Aktenstück, das zuerst auf heftigen Widerstand stieß, dann aber bis ins 15. Jahrhundert unumstößliche Herrschaft übte. Seine Aufnahme in das Decretum Gratiani als palea Dist. XCVI c. 13 und 14 verlieh ihm kanonische Autorität. Die Urkunde zerfällt in zwei Teile. Im ersten erzählt Kaiser Konstantin in einer Art Legende des Papstes Silvester zuerst von dem Glauben, den er vom Papste erhielt, darauf

Allein diesen Untersatz lasse ich nicht gelten. Ja ich erkläre ihren Beweis für ganz hinfällig. Denn Konstantin konnte die

---

von dem Wunder, durch das ihn der Papst vom Aussatz befreite. Im zweiten Teil der Urkunde werden die Gnadenerweise genannt, mit denen der Kaiser den Papst und seine Nachfolger überhäufte. Sie erstrecken sich auf kirchliche Gebiete, umfassen aber auch weltliche Rechte. Der Kaiser sanktioniert (sancimus) den Prinzipat der römischen Kirche über die vier orientalischen Patriarchate von Alexandria, Antiochia, Jerusalem und Konstantinopel und über jegliche Kirche des Erdkreises. Im Einverständnis mit den Satrapen, dem Senat, den Optimaten und dem gesamten römischen Volke wird erklärt, daß die Herrschaft des Statthalters Christi und aller seiner Nachfolger die kaiserliche Gewalt weit überrage. Die Erlöserkirche im Lateran wird als Mutterkirche für alle Kirchen des Erdkreises bestimmt. Dem Papste wird der Lateranpalast als Herrschersitz zugewiesen. Der Kaiser übergibt dem Papste außerdem alle kaiserlichen Insignien, das Diadem, das Zepter usw. Der Papst verfügt über denselben Pomp bei öffentlichen Aufzügen wie der Kaiser. Endlich verlegt der Kaiser Thron und Herrschaft nach dem Orient und überläßt dem Papste die Stadt Rom, alle Provinzen, Orte und Städte Italiens und des Auslandes (Romanam urbem et omnes Italiae seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates). Es gezieme sich nicht, daß ein irdischer Kaiser dort gebiete, wo die Herrschaft der Priester und der Hauptsitz der christlichen Religion vom himmlischen Kaiser begründet worden sind (quoniam ubi principatus sacerdotum et christianae religionis caput ab imperatore celesti constitutum est, iustum non est, ut illic imperator terrenus habeat potestatem). Am Ende des Schriftstückes verpflichtet der Kaiser alle seine Nachfolger zu peinlicher Einhaltung des Constitutum, verflucht die Widersacher und bedroht sie mit der tiefsten Hölle. Die zielbewußte Fälschung ist wahrscheinlich unter dem Pontifikat Stephans II. (752—757) entstanden, der seine Ansprüche auf das Exarchat am fränkischen Hofe begründen und gegen den Widerstand des byzantinischen Kaisers durchsetzen wollte. Das erste Auftreten der Urkunde läßt sich in St-Denis im Frankenreiche nachweisen. Kaiser Otto III. ließ sie durch seinen Kanzler Leo von Vercelli so schroff als Fälschung abweisen, daß sie erst wieder unter Papst Leo IX. das Haupt erhob, um von nun an ihre Herrschaft anzutreten. Petrus Damiani verwendet sie als Autorität, Gregor VII. reiht sie in die Schar seiner Beweisgründe für die päpstliche Welt-

Würde des Kaisertums nicht veräußern, die Kirche aber konnte sie nicht annehmen[1]. Im Hinblick auf ihre Hartnäckigkeit

herrschaft ein. Die kurialen Publizisten stützen sich auf sie. Die Urkunde wurde zur stärksten Waffe für die päpstliche Suprematie. Der mangelhafte geschichtliche Sinn des Mittelalters erkannte die Fälschung nicht mehr. Dennoch wehrten sich die kaiserfreundlichen Publizisten gegen die Urkunde, die sie freilich nicht als Fälschung brandmarkten und nicht aus dem Wege schaffen konnten. Sie konnten die Echtheit nicht leugnen, suchten aber die Konsequenzen abzuweisen. Die Publizisten unter Gregor VII. wiesen hauptsächlich auf die geschichtliche Überlieferung, die von einer Übergabe Italiens an den Papst nichts wisse; spätere, namentlich Arnold von Brescia, beschuldigten den Kaiser des Arianismus und suchten daraus die Ungültigkeit der Urkunde abzuleiten. Allein auch Barbarossa konnte sich ihren Forderungen nicht entziehen. Der Entscheidungskampf zwischen Papsttum und Kaisertum unter Innozenz III. und Innozenz IV. sieht die Urkunde in ihrer höchsten Wirkungskraft. Der Widerstand gegen die Urkunde, die man auf geschichtlichem Wege nicht bezwingen konnte, wuchs jedoch immer größer aus der Reform- und Armutsbewegung der Waldenser, Katharer und endlich auch der Franziskaner heraus. Das Constitutum galt als satanischer Angriff gegen die Reinheit der Kirche. Der Jammerruf, der angesichts der Vision im Bergparadiese ertönt, war längst vorher von diesen Armutsaposteln ausgestoßen worden (Purg. 32, 129: O navicella mia, com' mal sei carca!). Nach der Sage habe sich bei der Schenkung Konstantins eine Stimme vernehmen lassen: „Heute ist der Kirche Gift eingeträufelt worden." Den ersten wissenschaftlichen Kampf gegen die Urkunde unternahmen die Publizisten im Dienste Philipps des Schönen. Peter Dubois und Johannes von Paris bestritten in besondern Beweisgängen die Rechtsgültigkeit der konstantinischen Schenkung, deren Echtheit sie im übrigen nicht bezweifelten. Ihren Spuren folgt auch Dante. Die historische Kritik der berühmten Fälschung setzte erst ein Jahrhundert später mit Nikolaus Cusanus und Laurentius Valla ein, der auch den Pseudo-Areopagiten Dionysius entlarvte. Damit ist der Standpunkt Dantes gekennzeichnet. Er bestreitet nicht die Echtheit der Urkunde, zerstört aber aus inneren Gründen ihre Konsequenzen. Über die konstantinische Schenkung vgl. J. Döllinger, Papstfabeln[2], Stuttgart 1890; H. Grauert, Die konst. Schenkung, München 1883.

[1] Der erste Beweis Dantes für die Ungültigkeit der konstantinischen Schenkung ruht im Wesen des Kaisertums und der Kirche.

erbringe ich folgenden Beweis für meine Beauptung: Niemand darf kraft eines ihm übertragenen Amtes etwas tun, was zu diesem Amte im Gegensatz steht; sonst würde ja ein und dasselbe zu sich selbst im Gegensatz stehen, was unmöglich ist. Es widerstreitet aber dem Amte, das dem Kaiser anvertraut ist, das Kaisertum zu teilen. Sein Amt besteht darin, die Menschheit unter einem einzigen Wollen und Nichtwollen zusammenzuhalten. Dieses Ergebnis kann man leicht aus dem ersten Buche entnehmen. Also ist es dem Kaiser nicht gestattet, das Kaisertum zu zerstückeln. Wenn also durch Konstantin einige Würden, wie sie behaupten, vom Kaisertum veräußert worden und in die Macht der Kirche übergegangen wären, so wäre das Gewand ohne Naht zerrissen worden, das diejenigen nicht zu zerreißen wagten, die Christus, den wahren Gott, mit der Lanze durchbohrten.

Wie überdies die Kirche ihr Fundament hat, so hat auch das Kaisertum das seinige. Das Fundament der Kirche aber ist Christus. Darum schreibt der Apostel an die Korinther: „Einen andern Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Christus Jesus.“ [1] Er ist der Fels, auf den die Kirche gebaut ist [2]. Das Fundament des Kaisertums aber ist das menschliche Recht. Nun behaupte ich, daß die Kirche nie mit ihrem Fundament in Widerspruch geraten darf, sondern sich fest darauf stützen muß nach den Worten des Hohenliedes: „Wer ist jene, die da heraufsteigt aus der Wüste, strahlend in Wonne, gestützt auf ihren Geliebten?“ [3] Ebensowenig darf das Kaisertum irgend etwas gegen das menschliche Recht tun [4]. Es wäre aber ein Verstoß gegen das menschliche Recht, wenn das Kaisertum sich selbst zerstörte. Darum darf das Kaisertum sich nicht selbst zerstören. Das Kaisertum zerstückeln heißt aber, es zerstören; denn das Kaisertum beruht in der Einheit der Weltmonarchie. So ist

---

[1] 1 Kor 3, 11. [2] Mt 16, 18. [3] Hl 8, 5.

[4] Den zweiten Beweis führt Dante aus dem Fundament des Kaisertums, dem menschlichen Recht.

es also klar, daß derjenige, der die Autorität des Kaisertums bekleidet, das Kaisertum nicht zerstückeln darf. Daß aber die Zerstörung des Kaisertums ein Verstoß gegen das menschliche Recht ist, ergibt sich aus dem Obigen.

Überdies ist jegliche richterliche Gewalt früher als der Richter[1]. Man bestimmt ja den Richter zur Rechtsprechung, und nicht umgekehrt. Das Kaisertum aber ist jene richterliche Gewalt, die alle weltliche Gerichtsbarkeit in ihren Wirkungskreis zusammenfaßt. Also ist sie früher als ihr Richter, der Kaiser; denn für sie ist der Kaiser eingesetzt, und nicht umgekehrt[2]. Daraus ergibt sich, daß der Kaiser als solcher an ihr keine Veränderung treffen kann; denn von ihr empfängt er sein wirkliches Wesen. Nun behaupte ich folgendes: Entweder war jener, der der Kirche etwas abgetreten haben soll, Kaiser, oder er war es nicht. Wenn er es nicht war, dann konnte er ihr selbstverständlich nichts vom Reiche abtreten; wenn er aber Kaiser war, konnte er als Kaiser unmöglich eine solche Abtretung vornehmen, da sie eine Verringerung seiner Rechtsgewalt gewesen wäre.

Ferner, wenn ein Kaiser irgend einen Teil von der Rechtsgewalt des Kaisertums loslösen könnte, dann wäre das aus demselben Grunde auch einem andern gestattet. Da aber die weltliche Rechtsgewalt eine begrenzte ist und alles Begrenzte durch aufeinanderfolgende Teilungen verschwinden muß, so würde sich ergeben, daß die erste Rechtsgewalt in das Nichts versinken könnte. Das ist aber undenkbar[3].

Da ferner der Geber und der Empfänger nach den Ausführungen des Philosophen im vierten Buche der Nikomachischen Ethik zueinander im Verhältnis des Handelnden und Leidenden

---

[1] Der dritte Beweis gründet sich auf die Priorität des Amtes vor seinem Inhaber. Die iurisdictio ist früher als der iudex.

[2] Die Idee einer weltumspannenden Jurisdiktion ist früher als ihr Inhaber.

[3] Der vierte Beweis stützt sich auf die Begrenztheit der weltlichen Gewalt, die durch mehrere Teilungen aufgelöst würde.

stehen [1], so muß zu einer rechtsgültigen Abtretung nicht bloß beim Geber, sondern auch beim Empfänger eine Disposition vorhanden sein. Denn in der Anlage des leidenden Prinzipes scheint die Aktualität des tätigen zu ruhen [2]. Nun war aber die Kirche von jeher durchaus nicht in der Lage, zeitliche Güter in Empfang zu nehmen. Daran hinderte sie das ausdrückliche Verbot, das uns Matthäus überliefert: „Ihr sollt nicht Gold und Silber besitzen und kein Geld in euern Gürteln und keine Tasche auf dem Wege“ usw. [3] Allerdings finden wir bei Lukas in gewissen Punkten eine Milderung des Befehles [4]. Gleichwohl konnte ich nicht entdecken, daß es der Kirche nach diesem Verbote gestattet sei, Gold und Silber zu besitzen. Wenn also die Kirche dies nicht annehmen konnte, dann war auch für den Fall, daß Konstantin aus eigener Vollmacht dies hätte tun können, die Schenkung unmöglich, weil der Empfänger hierzu nicht disponiert war. Es ist also klar, daß weder die Kirche auf dem Wege der Besitzergreifung etwas nehmen, noch jener auf dem Wege der Veräußerung etwas abtreten konnte. Wohl aber konnte der Kaiser zum Schutze der Kirche ein Patrimonium und sonstiges anweisen, ohne daß seine Oberherrschaft dadurch angetastet wurde, denn ihre Einheit duldet

---

[1] Eth. 4, 1, 1120 a 14: *οὐχ ἄδηλον δ᾽ ὅτι τῇ μὲν δόσει ἕπεται τὸ εὖ ποιεῖν καὶ τὸ καλὰ πράττειν, τῇ δὲ λήψει τὸ εὖ πάσχειν ἢ μὴ αἰσχροπραγεῖν.*

[2] Der fünfte Beweis entspringt einer ontologischen Betrachtung über das Verhältnis von aktivem und passivem Prinzip. Eine substantielle oder akzidentelle Veränderung kann nur da erfolgen, wo die Möglichkeit dazu vorhanden ist. Jede Ursache bringt in dem Leidenden, auf das sie wirkt, etwas ihr Ähnliches hervor (omne agens assimilat sibi patiens. Thomas, S. th. 1, 3, 3).

[3] Mt 10, 9 f.

[4] Lk 9, 3 wird von der Aussendung der zwölf Apostel berichtet und ausdrücklich die Mitnahme von Geld untersagt. Lk 10, 4 ist von der Aussendung der zweiundsiebzig Jünger die Rede, denen das Tragen von Beutel, Tasche und Schuhen verboten wird. Vom Gelde wird an dieser Stelle nicht gesprochen.

keine Teilung. Anderseits konnte auch der Stellvertreter Gottes etwas in Empfang nehmen, allerdings nicht als Besitzer, sondern als einer, der im Namen der Kirche die Einkünfte unter die Armen Christi austeilt. So haben es, wie man allgemein weiß, die Apostel gemacht [1].

Kapitel 11.

Des weitern behaupten sie, Papst Hadrian habe gegen die Unterdrückung der Langobarden, zur Zeit des Königs Desiderius, zu seinem und der Kirche Schutz Karl den Großen herbeigerufen; dieser aber habe von ihm die Würde des Kaisertums in Empfang genommen, obwohl Michael als Kaiser in Konstantinopel herrschte [2]. Daraus folgern sie,

[1] Es ist ersichtlich, welchen Standpunkt Dante in der Armutsfrage einnimmt. Er schließt sich der strengen Richtung an, insofern er die Kirche als unfähig bezeichnet, eine irdische Herrschaft oder irdische Güter als unbestrittenes Eigentum zu besitzen. Er folgt der gemäßigten Richtung, insofern er der Kirche nur eine Nutznießung der durch kaiserliche Huld geschenkten Latifundien zuerkennt. Daraus ergibt sich, daß Dante keinen Kirchenstaat kennt, weder als souveränen Herrschaftsbezirk der Kirche noch als untergeordnetes Staatengebilde unter der kaiserlichen Herrschaft. Die Kirche ist nur Nutznießerin und Ausspenderin von Armengaben.

[2] Neben der Legende von der konstantinischen Schenkung war in der Publizistik besonders die Fabel wirksam, daß der Papst bei der Kaiserkrönung Karls das Imperium von den Griechen auf die Franken übertragen habe. Im allgemeinen war hiervon schon in der geschichtlichen Einleitung (S. 10) die Rede. Im einzelnen mag betont sein, daß Dante hier einem geschichtlichen Irrtum verfällt. Im 8. Jahrhundert hatte Italien unter dem Widerstreit der verschiedenen Herrscher zu leiden. Die nominelle Oberhoheit über den ganzen Westen besaß noch immer der römische Kaiser in Byzanz. Allein seine politische Ohnmacht steigerte sich dadurch noch mehr, daß er den Bilderstreit in das Abendland einführen wollte und so die Abneigung der Römer gegen Byzanz vergrößerte. Das nationale Bewußtsein war längst wieder erwacht und in das Schlagwort der respublica Romana zusammengedrängt, an deren Spitze der Papst stand. Die

daß alle nachfolgenden römischen Kaiser die Sachwalter der Kirche sind und von der Kirche berufen werden müssen. Daraus würde sich allerdings jene Abhängigkeit ergeben, die sie ableiten wollen.

Um ihre Aufstellungen zu entkräften, betone ich, daß ihre Behauptung gar nichts bedeutet. Die Usurpation eines Rechtes schafft noch kein Recht. Wenn das der Fall wäre, dann könnte man ebensogut beweisen, daß die Würde der Kirche vom Kaiser abhänge; denn Kaiser Otto setzte den Papst Leo wieder ein, setzte Benedikt ab und führte ihn in die Verbannung nach Sachsen [1].

---

gewalttätige Langobardenherrschaft jedoch suchte Byzanz und die res publica Romana von der Leitung Italiens auszuscheiden. Byzanz konnte sich der langobardischen Angriffe nicht erwehren, der Papst und die römische Bevölkerung aber wandten sich um Hilfe an das Frankenreich. Die erste tatkräftige Hilfeleistung brachte Pippin der Kleine, der von Papst Stephan II. (752—757) gegen den Langobardenkönig Aistulf zu Hilfe gerufen wurde und nach zweimaligem Siege dem hl. Petrus und der Kirche das Exarchat Ravenna unbeschadet der Oberherrschaft des griechischen Kaisers schenkte. Die zweite Hilfeleistung gegen die Langobarden unter Desiderius (757 bis 774) gewährte auf die Bitte des Papstes Hadrian I. (772—795) Karl d. Gr., der durch seinen Römerzug die Langobardenherrschaft vernichtete. Die Krönung Karls vollzog aber nicht Hadrian I., sondern Leo III. (795—816). In Byzanz herrschte zur Zeit Hadrians nicht Michael I. Rhangabe (811—813), sondern Konstantin V. Kopronymus (741—775). Die Krönung Karls erfolgte aber unter der Herrschaft der Kaiserin Irene (780—803).

[1] Kaiser Otto I. hatte auf einer Synode in St Peter den unwürdigen Papst Johann XII. abgesetzt und den Laien und Protoskriniar Leo auf den päpstlichen Thron als Leo VIII. erhoben. Nach dem Tode des abgesetzten Papstes wählten die Römer den Kardinaldiakon Benedikt als Benedikt V. zum Gegenpapste. Der Kaiser aber führte Leo VIII. zurück und verbannte Benedikt V. nach Hamburg. Wie ersichtlich ist, hält auch Dante an der Übertragung des Kaisertums als geschichtlicher Tatsache fest. Er kann sie nur als eine Usurpation bezeichnen, ebenso wie die eigenwillige Absetzung oder Einsetzung eines Papstes durch den Kaiser.

Kapitel 12.

Vom Standpunkte der Vernunft aus erheben sie folgenden Einwand. Sie stützen sich auf einen Satz im zehnten Buche der ersten Philosophie: Alles, was zu einer Gattung gehört, führt man auf ein Einziges zurück. Dieses ist das Maß aller Dinge, die zu einer Gattung gehören [1]. Nun aber gehören alle Menschen unter eine Gattung, also müssen sie sich auf einen zurückführen lassen, der das Maß für sie alle ist. Nun aber sind Papst und Kaiser Menschen, also müssen sie sich, wenn der Schluß nicht trügt, auf einen Menschen zurückführen lassen. Da aber der Papst sich auf keinen andern zurückführen läßt, so bleibt nur noch übrig, daß sich der Kaiser mit allen übrigen Menschen auf ihn als gemeinsames Maß und allgemeine Regel zurückführen lassen muß. Auch hieraus würde ihre Annahme sich ergeben.

Zu dieser Frage habe ich folgendes zu sagen. Der Satz: Was unter eine Gattung fällt, muß sich auf eines von dieser Gattung als auf das gemeinsame Maß zurückführen lassen, ist richtig. Desgleichen ist der Satz richtig, daß alle Menschen unter eine Gattung fallen. Auch der Schluß ist richtig, daß alle Menschen sich auf ein gemeinsames Maß in ihrer Gattung zurückführen lassen müssen. Wenn sie aber bei diesem Schlusse Papst und Kaiser einschieben, so verfallen sie in akzidenteller Hinsicht einem Irrtum.

Darüber wird Klarheit herrschen, sobald man bedenkt, daß die Begriffe Mensch und Papst nicht zusammenfallen; desgleichen auch die Begriffe Mensch und Kaiser. Ebenso fällt auch der Begriff Mensch noch nicht zusammen mit dem von Vater und Herr. Der Mensch ist nämlich das, was er durch die substantielle Form ist [2]. Durch sie gewinnt er Art

---

[1] Met. 10, 1, 1052 b 18.

[2] Forma substantialis facit esse simpliciter, forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale aut tantum aut aliquo modo se habens (Thomas, S. th. 1, 77, 6 c). Die Wesensform gibt

und Gattung und fällt unter die Kategorie der Substanz. Der Vater verdankt aber seinen Begriff einer akzidentellen Form, die ein Verhältnis anzeigt, durch das er einer gewissen Art und Gattung angehört und der Gattung nach unter einen Verhältnisbegriff fällt. Sonst würde sich alles auf das Prädikat der Substanz zurückführen lassen. Nun aber kann keine akzidentelle Form aus sich subsistieren ohne den Träger der für sich bestehenden Substanz. Also ist jene Annahme falsch. Nun sind aber Papst und Kaiser das, was sie sind, um gewisser Beziehungen willen, nämlich des Papsttums und des Kaisertums. Beides sind Beziehungen; nur waltet die eine in ihrem Bereiche wie ein Vater, die andere in dem ihrigen wie ein Herrscher. Es ist klar, daß Papst und Kaiser nach dieser Richtung unter die Kategorie der Relation fallen und darum sich auf etwas zurückführen lassen müssen, was zu dieser Gattung gehört.

Daher behaupte ich, daß das Maß, nach dem sie als Menschen gemessen werden müssen, ein anderes ist als dasjenige, das für sie als Papst und Kaiser gilt. Insofern sie Menschen sind, müssen sie sich nach dem besten Menschen richten, der für alle andern das Maß und sozusagen die Idee ist; mag er immer sein, wer er wolle, er muß mit dem wirklichen Menschen der Gattung nach im höchsten Grade eins sein. Das läßt sich aus den letzten Büchern der Nikomachischen Ethik entnehmen[1]. Sofern sie aber offenkundige Verhältnis-

---

das Sein schlechthin, die akzidentelle Form gibt nur eine nichtwesentliche Seinsbestimmung, begründet nicht die Substanz, sondern eine von den übrigen Kategorien des Seins.

[1] Eth. 10, 5, 1176 a 16: Aristoteles feiert an dieser Stelle die Tugend, die im besten Menschen ihre Verwirklichung findet. Dante las die Stelle in folgender Übersetzung: Videtur autem et in omnibus talibus esse, quod videtur studioso (*τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ*), si autem hoc bene dicitur quaemadmodum videtur et est uniuscuiusque mensura virtus et bonus, secundum quod talis (*καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος*), et delectationes erunt utique, quae huic videntur, et delectabilia, quibus iste gaudet. Die Forderungen

begriffe sind, müssen sie sich entweder aufeinander zurückführen lassen, so daß also das eine dem andern untersteht, oder sie teilen miteinander die gleiche Art der Verhältnisbeziehung, oder sie haben in einem Dritten, auf das sie sich zurückführen lassen, ihre gemeinsame Einheit. Man kann aber nicht sagen, daß das eine dem andern untergeordnet ist. So würde man das eine auch vom andern aussagen können. Das ist jedoch falsch[1]. Wir sagen nicht: Der Kaiser ist Papst, oder umgekehrt. Auch kann man nicht behaupten, daß sie die gemeinsame Art haben. Denn der Begriff des Papstes als solchen ist ein anderer als der des Kaisers. Also müssen sich beide auf ein Drittes zurückführen lassen, in dem sie ihre Einheit finden.

Darum muß man wohl beachten, daß das gleiche Verhältnis, das zwischen Relation und Relation besteht, auch zwischen deren Trägern vorliegt. Papsttum und Kaisertum aber stehen ihren Beziehungen nach im Range der Überordnung; also müssen sie sich auf den Begriff der Überordnung zurückführen lassen; von ihm nehmen sie mit all ihren Verschiedenheiten den Ausgang. Papst und Kaiser aber, die Träger der Beziehungen, müssen sich auf irgend eine Einheit zurückführen lassen, auf die der Begriff der Überordnung ohne die einzelnen Verschiedenheiten Anwendung findet. Das wird entweder Gott selbst sein, in dem jegliche Beziehung ihre allgemeine Einheit findet; oder es wird irgend eine geringere Substanz als Gott sein, in der die Beziehung der Überordnung

---

der Tugend und das Beispiel des idealen Menschen sind der Maßstab für Papst und Kaiser. Dante zerstört mit viel Glück und Gewandtheit den mittelalterlichen Syllogismus.

[1] Nach aristotelischer Denkweise steht z. B. die Physik in einem untergeordneten Verhältnis zur Metaphysik. Diese hat es mit dem Seienden als solchem zu tun. Unter diesen Begriff fällt auch der Gegenstand der Physik, der Körper, sofern er aus Materie und Form zusammengesetzt ist und der Bewegung unterliegt. Die Physik hat es aber umgekehrt nicht mit dem Seienden als solchem zu tun.

die schlechthinige Einfachheit verlassen und durch einen artbildenden Unterschied vereinzelt wird.

Daraus ergibt sich also, daß sich Papst und Kaiser in ihrer Eigenschaft als Menschen auf einen zurückführen lassen müssen, in ihrer Eigenschaft als Papst und Kaiser aber auf etwas anderes.

Kapitel 13.

Damit haben die irrigen Ansichten ihre Darlegung und Widerlegung gefunden, auf die sich hauptsächlich jene stützen, welche die Autorität der römischen Herrschaft in Abhängigkeit vom römischen Bischof setzen [1]. Nunmehr muß ich mich zur Darlegung der dritten Frage selbst wenden, deren Erörterung von Anfang an geplant war. Ihre Richtigkeit wird dann genügend dargetan sein, wenn ich bei der Erforschung des betreffenden Prinzips den Nachweis geliefert habe, daß die kaiserliche Autorität unmittelbar von Gott, dem Gipfel alles Seienden, abhängt. Dieser Beweis wird dann geliefert sein, wenn die Autorität der Kirche vom Kaisertum abgewiesen wird — denn nur um diese dreht sich der Streit —, oder wenn der Beweis für die unmittelbare Abhängigkeit von Gott erbracht wird.

Daß aber die Autorität der Kirche nicht als Ursache der kaiserlichen anzusehen ist, läßt sich folgendermaßen beweisen. Es kann dasjenige, bei dessen Nichtexistenz oder Nichttätigkeit ein anderes seine ganze Kraft entfaltet, nicht die Ursache jener Kraft sein. Nun hatte das Kaisertum seine ganze Kraft zu einer Zeit, da die Kirche noch nicht existierte oder in Tätigkeit war. Also ist die Kirche nicht die Ursache der Kraft des Kaisertums und darum auch nicht seiner Autorität; denn

---

[1] Die Argumente der Gegner haben, soweit sie sich auf die Heilige Schrift, die Geschichte und die Vernunft stützen, ihre Widerlegung gefunden.

Kraft und Autorität sind hier dasselbe[1]. Angenommen, die Kirche sei A, das Kaisertum B, die Autorität oder Kraft des Kaisertums C. Wenn A nicht existiert und C in B ist, dann kann A unmöglich die Ursache davon sein, daß C in B ist, denn die Wirkung kann der Ursache unmöglich im Sein vorangehen. Wenn ferner C ohne Mitwirkung von A in B ist, so folgt mit Notwendigkeit, daß A nicht die Ursache davon ist, daß C in B ist, denn zur Hervorbringung einer Wirkung bedarf es zuvor der Tätigkeit der Ursache, vor allem der Wirkursache; um diese handelt es sich hier.

Der Obersatz dieses Beweises hat hinsichtlich der Begriffe seine Erklärung gefunden. Den Untersatz bekräftigen Christus und die Kirche, Christus vor allem durch seine Geburt und seinen Tod, was schon betont wurde[2], die Kirche in der Apostelgeschichte durch die Worte Pauli an Festus: „Ich stehe vor des Kaisers Gericht, dort soll man mich richten.“[3] Auch der Engel des Herrn sagte kurz danach zu Paulus: „Fürchte dich nicht, Paulus, vor dem Kaiser sollst du erscheinen.“[4] Und kurz darauf sagt Paulus zu den in Italien wohnenden Juden: „Da aber die Juden dawiderredeten, mußte ich an den Kaiser appellieren, nicht als hätte ich gegen mein Volk eine Klage, allein ich mußte mein Leben vor dem Tode retten.“[5] Hätte der Kaiser damals nicht die Macht besessen, in weltlichen Dingen ein Urteil zu sprechen, dann hätte weder Christus zugestimmt, noch hätte der Engel jene Worte gesprochen, noch hätte endlich jener, der in die Worte

[1] Dante huldigt der festen Überzeugung, daß die Menschheit unter Kaiser Augustus, also vor der Geburt Christi und der Gründung der Kirche, in einer unbestrittenen, vollkommenen Monarchie beschlossen war.

[2] Christus anerkannte die Autorität des römischen Herrschers und ließ sich von ihm zum Tode verurteilen.

[3] Apg 25, 10. [4] Apg 27, 24.

[5] Apg 28, 19. Die Worte: sed ut eruerem animam meam de morte sind ein freier Zusatz Dantes und stehen nicht in der Heiligen Schrift.

ausbrach: „Ich wünsche aufgelöst und bei Christus zu sein“ [1], an einen unrechtmäßigen Richter appelliert.

Wenn ferner Konstantin die Autorität nicht gehabt hätte, dann hätte er der Kirche nicht in rechtskräftiger Weise das als Patrimonium anweisen können, was er ihr kraft kaiserlicher Gewalt angewiesen hat, und die Kirche würde in unrechtmäßiger Weise jene Gabe genießen [2]. Gott aber will reine Gaben, wie es im Levitikus heißt: „Jedes Speiseopfer, das ihr dem Herrn bringet, soll ungesäuert sein.“ [3] Mag sich diese Vorschrift auch in erster Linie an die Darbringer richten, so ist sie nichtsdestoweniger auch für die Empfänger gültig. Es wäre eine Torheit, wollte einer glauben, Gott sei mit der Annahme einverstanden, wenn er das Geben verbietet. In demselben Buche steht auch das Verbot an die Leviten: „Beflecket eure Seelen nicht und rührt nichts davon an, auf daß ihr nicht unrein werdet.“ [4] Die Behauptung aber, daß die Kirche zu Unrecht ein ihr abgetretenes Patrimonium genieße, ist sehr unstatthaft. Darum ist jener Satz nicht richtig, aus dem sich eine solche Folgerung ergeben würde.

---

[1] Phil 1, 23.

[2] Die Stelle, die von Moore unrichtig interpunktiert wird, hat unnötige Aufregung verursucht. Sie lautet: Si etiam Constantinus auctoritatem non habuisset, in patrocinium Ecclesiae illa quae de Imperio deputavit ei, de iure deputare non potuisset; et sic Ecclesia illa collatione uteretur iniuste. Vor allem ist zu bemerken, daß Dante den Ausdruck patrocinium gleichbedeutend mit patrimonium nimmt. Ferner hält er an der geschichtlichen Tatsache der konstantinischen Schenkung insoweit fest, als er darunter eine Ausstattung der Kirche mit weltlichen Gütern unbeschadet der kaiserlichen Oberhoheit versteht. Eine Übertragung von Herrscher- oder Eigentumsrechten betrachtet er für ausgeschlossen. Wenn der Kaiser nicht die Autorität gehabt hätte, dann hätte er der Kirche kein rechtmäßiges Patrimonium anweisen können.

[3] Lv 2, 11.

[4] Lv 11, 43.

Kapitel 14.

Wenn ferner die Kirche die Kraft besäße, dem römischen Herrscher die Würde zu verleihen, müßte sie diese entweder von Gott oder aus sich selber oder von irgend einem Kaiser oder auf Grund eines allgemeinen menschlichen Übereinkommens oder doch wenigstens von den Hervorragendsten bekommen haben. Eine andere Quelle gibt es wohl nicht, aus der diese Kraft der Kirche hätte zufließen können. Doch von den Genannten hat keines ihr diese Kraft gegeben; also besitzt sie eine solche überhaupt nicht.

Daß keines der Genannten ihr diese Kraft gab, läßt sich folgendermaßen klarmachen. Wäre es Gott gewesen, so müßte die Kirche durch ein göttliches oder natürliches Gesetz dieses Geschenk erhalten haben. Denn was man von der Natur empfängt, erhält man von Gott, doch ist es nicht auch umgekehrt der Fall. Ein natürliches Gesetz liegt nicht vor; denn die Natur legt nur ihren eigenen Wirkungen ein Gesetz zu Grunde. Gott ist aber da stets unentbehrlich, wo ohne Mittelursachen etwas ins Dasein tritt. Nun ist aber die Kirche nicht eine Wirkung der Natur, sondern Gottes, der da sagt: „Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen“ [1]; und an einer andern Stelle: „Ich habe das Werk vollendet, das du mir zu tun aufgetragen hast.“ [2] Darum ist es klar, daß die Kirche von der Natur kein Gesetz erhalten hat.

Aber auch kein göttliches Gesetz liegt vor. Jedes göttliche Gesetz ist nämlich im Schoße der beiden Testamente enthalten [3]. Dort aber kann ich weder für das alttestamentliche noch für das neutestamentliche Priestertum etwas davon entdecken, daß der Kampf und die Sorge um die weltliche Macht dem Priestertum ans Herz gelegt wurden. Vielmehr finde ich ein ausdrück-

---

[1] Mt 16, 18. [2] Jo 17, 4.

[3] Die Vorliebe Dantes für die Heilige Schrift ist beachtenswert; hier wendet er sich besonders gegen die untergeordnete Autorität der Dekretalen.

liches Verbot, das Gott durch Moses an die Priester des Alten Bundes ergehen ließ[1], desgleichen an die Priester des Neuen Bundes durch die Worte an seine Jünger[2]. Der weltlichen Sorgen wären sie aber unmöglich enthoben gewesen, wenn die Würde der weltlichen Regierungsgewalt vom Priestertum ausgehen würde. Denn schon die Übertragung des Amtes würde große Vorsicht verlangen, und dann müßte auch ständig darüber zu wachen sein, daß der Träger der Würde nicht vom rechten Pfade abwiche.

Daß die Kirche nicht aus sich selbst diese Gewalt empfing, ist leicht einzusehen. Nichts vermag das zu geben, was es selbst nicht hat. Denn jedes tätige Prinzip muß der Wirklichkeit nach etwas so Beschaffenes sein, als es hervorzubringen beabsichtigt. So steht es in den Büchern vom Seienden als solchem[3]. Wenn aber die Kirche sich diese Gewalt selbst gegeben hat, so steht damit fest, daß sie dieselbe vorher nicht hatte. Dann hätte sie sich selbst etwas gegeben, was sie nicht hatte. Das ist aber unmöglich.

Daß sie aber von irgend einem Kaiser diese Gewalt nicht bekam, ergibt sich aus allen früheren Beweisen.

Wer möchte endlich daran zweifeln, daß sie diese Gewalt nicht durch einen allgemeinen Beschluß, wenigstens nicht der Hervorragendsten, erhielt? Denn nicht nur die Bewohner Asiens und Afrikas, sondern auch der größere Teil der Bewohner Europas will davon nichts wissen. In solchen selbstverständlichen Dingen noch Beweise zu erbringen, wirkt langweilig.

Kapitel 15.

Was immer gegen die Natur eines Dinges ist, kann nicht zu seinen Kräften zählen, denn die Kräfte eines jeden Dinges entsprechen seiner Natur; dies verlangt die Anpassung an den

[1] Nm 18, 20: „Ihr sollt in ihrem Lande keinen Besitz noch Anteil unter ihnen haben; ich bin dein Anteil und Erbbesitz inmitten der Söhne Israels."

[2] Mt 10, 9. [3] Met. 9, 8, 1049 b 24.

Zweck. Nun steht die Kraft, dem Reiche unserer Sterblichkeit die Autorität zu verleihen, im Widerspruch mit der Natur der Kirche. Also gehört diese Kraft nicht zu jenen, die der Kirche beschieden sind.

Zum Beweise des Untersatzes muß man bedenken, daß die Natur der Kirche gleichbedeutend ist mit ihrem Wesen. Mag man gleich die Natur auf Materie und Form beziehen, so wird sie doch im engeren Sinne von der Form ausgesagt; der Beweis dafür findet sich in der Physik[1]. Die Form der Kirche ist aber nichts anderes als das Leben Christi, das in seinen Worten und Taten beschlossen ist[2]. Sein Leben war Vorbild und Muster für die streitende Kirche, für die Hirten vor allem, und ganz besonders für den höchsten, dessen Amt es ist, die Lämmer und Schafe zu weiden. Darum weist er bei Johannes selbst auf sein Lebensbild mit den Worten: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so tuet, wie ich euch getan habe."[3] Ebendort wendet er sich in besonderer Weise an Petrus, dem er das Hirtenamt übertragen hatte: „Petrus, folge mir!"[4] Eine weltliche Gewalt aber hat Christus vor Pilatus abgelehnt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt; wenn mein Reich von dieser Welt wäre, so würden meine Diener wohl für mich kämpfen, daß ich nicht den Juden überliefert würde. So aber ist mein Reich nicht von hier."[5]

Doch darf man dies nicht so verstehen, als wäre Christus, der zugleich Gott ist, nicht auch der Herr dieses Reiches. Es sagt ja der Psalmist: „Sein ist das Meer, denn er hat es geschaffen, und das feste Land haben seine Hände gebildet."[6] Es soll vielmehr heißen, daß er, das Vorbild der Kirche, sich um die Sorge für das irdische Reich nicht kümmerte. So

[1] Phys. 2, 1, 193 b 6.

[2] Die Kirche als mystischer Leib Christi wird hier mit aristotelischen Begriffen beschrieben.

[3] Jo 13, 15. [4] Jo 21, 19. [5] Jo 18, 36.

[6] Ps 94, 5.

könnte ein goldenes Sigel zu sich selber sprechen: Ich bin in keiner Gattung Maß. Das gilt aber nicht vom Golde, denn durch dieses gehört es zur Gattung der Metalle, sondern das gilt vom Sigel, insofern dieses durch Pressung irgend eine Form erhalten kann.

Zur Wesensform der Kirche gehört es nun, in Wort und Tat Christus zu folgen. Gegenteilige Worte und Taten würden mit ihrer Wesensform, oder was das gleiche ist, mit ihrer Natur nicht im Einklang stehen. Aus all dem ergibt sich, daß das Vermögen, die Würde des Reiches zu verleihen, mit der Natur der Kirche im Widerspruche steht. Jeder Widerspruch im Denken wie im Reden fällt auf die gedachte oder gesprochene Sache zurück. So hat auch jede falsche Aussage im Sein oder Nichtsein eines Dinges ihren Grund. Dies sagt uns die Kategorienlehre.

Nunmehr sind alle angeführten Beweise als ungereimt dargelegt worden. Damit ist auch der Beweis geliefert, daß die Autorität des Kaisertums durchaus nicht von der Kirche abhängig ist.

Kapitel 16.

Ich habe zwar im vorigen Kapitel die Ungereimtheit der Behauptung dargelegt, daß die Autorität des Kaisertums in der Autorität des Papstes ihre Ursache habe. Damit ist jedoch noch nicht in allweg bewiesen worden, daß sie unmittelbar von Gott abhängt. Das ist nur eine Schlußfolgerung, insofern geschlossen wird, daß das, was nicht vom Stellvertreter Gottes abhängt, von Gott selbst abhängt. Darum soll jetzt, zum endgültigen Abschluß des Problems, der direkte Beweis erfolgen, daß der Kaiser oder Weltmonarch in unmittelbarer Beziehung zu Gott, dem Herrn der Welt, steht.

Zum besseren Verständnis muß man bedenken, daß der Mensch allein unter den Wesen in der Mitte zwischen vergänglich und unvergänglich steht. Darum verglichen ihn die Philosophen mit Recht einem Horizont, der die Mitte zwischen

zwei Hemisphären einnimmt[1]. Man kann den Menschen nach seinen zwei wesentlichen Bestandteilen betrachten, nach Seele und Leib. Vergänglich ist er nur nach seiner körperlichen Seite, unvergänglich der Seele nach. Ihre Unvergänglichkeit betont der Philosoph im zweiten Buche über die Seele: „Und dieses scheint als unvergänglich vom Vergänglichen sich trennen zu lassen.“[2]

Wenn also der Mensch in gewissem Sinne die Mitte zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem einnimmt, so muß er auch beide Naturen zum Ausdruck bringen, denn die Mitte hat die Natur von beiden äußeren Teilen. Da aber jede Natur auf ein letztes Ziel hingeordnet ist, so folgt, daß für den Menschen ein doppeltes Ziel besteht, wie er ja auch unter allen Dingen allein an der Unvergänglichkeit und Vergänglichkeit teilnimmt. So ist er auch allein unter allen Dingen auf zwei letzte Ziele hingeordnet. Das eine Ziel entspricht seiner vergänglichen Natur, das andere seiner unvergänglichen.

Beide Ziele bestimmte die Vorsehung in ihrem unerforschlichen Ratschluß dem Menschen zur Erreichung. Es ist die Glückseligkeit dieses Lebens, die in der Betätigung der ihm eigenen Kraft besteht und im irdischen Paradiese ihr Vorbild hat; es ist anderseits die Glückseligkeit des ewigen Lebens, die im Genuß der Anschauung Gottes beruht, zu der sich unsere eigene Kraft nur mit Hilfe des göttlichen Lichtes aufschwingen kann. Diese Glückseligkeit stellt sich unter dem Bilde des himmlischen Paradieses dar[3].

---

[1] Lib. de causis c. 2.

[2] De an. 2, 2, 413 b 26.

[3] Die Zweiteilung des menschlichen Lebens nach einem irdischen und ewigen Gesichtspunkt wird hier in schroffster Weise durchgeführt und zugleich in eine symbolische Darstellung gebracht. Die Stelle ist damit auch eine der frischesten Erinnerungen an die Komödie und legt die Vermutung nahe, daß die Monarchie zu einer Zeit geschrieben wurde, da Dante an den Gesängen zum Paradies arbeitete. Das

Zu diesen beiden Arten von Glückseligkeit, wie sie aus verschiedenen Folgerungen sich ergeben, müssen wir auch durch verschiedene Mittel gelangen. Zur ersten Art gelangen wir auf Grund philosophischer Unterweisung, sofern wir ihr Folge leisten und sie durch moralische und intellektuelle Tugenden zum Ausdruck bringen. Zur zweiten Art gelangen wir durch geistliche Unterweisungen, die über die menschliche Vernunft hinausgehen, sofern wir ihnen folgen und sie in den theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, betätigen [1]. Diese Schlußfolgerungen und Mittel sind uns zwar zum einen Teile durch die menschliche Vernunft, die sich in den Philosophen ganz entfaltet hat, bewiesen worden, zum andern Teile stammen sie vom Heiligen Geiste, der sie durch die Propheten und heiligen Schriftsteller, ja durch Jesus Christus, den gleichewigen Sohn Gottes, geoffenbart hat. Gleichwohl würde ihnen die menschliche Begehrlichkeit den Rücken kehren, wenn man nicht die Menschen wie die wild dahinrasenden Pferde mit Zaum und Zügel in ihrem Laufe bändigen würde.

Darum bedurfte es, dem doppelten Ziele entsprechend, auch zweier Menschen, denen die Leitung zusteht. Der Papst hat die Aufgabe, an der Hand der Offenbarung die Menschheit zum ewigen Leben zu führen. Dem Kaiser kommt es zu, durch philosophische Unterweisung die Menschheit zu ihrem zeitlichen Glücke zu führen. In diesem Hafen würde wohl keiner oder doch nur wenige und diese nur mit aller Not landen, wenn nicht die Wogen der blinden Begehrlichkeit gedämpft würden und die Menschheit frei den vollen Frieden genießen könnte. Das ist das Banner, das der Pfleger der Welt, den man den römischen Herrscher nennt, vor allem hochhalten muß. Dann wird man auf den Gefilden der Sterblichen in Freiheit

---

irdische Paradies auf dem Läuterungsberge symbolisiert jenen Grad von Glückseligkeit, den der Mensch mit den Kräften der natürlichen Vernunft erreichen kann, das himmlische Paradies ist das Ziel der durch Gnade und Offenbarung erleuchteten Natur.

[1] Vgl. Par. 26, 25.

und Frieden leben. Da aber die Einrichtung dieser Welt im Gefolge der Wirkungen des himmlischen Umschwunges ist, so müssen die Unterweisungen im Dienste der Freiheit und des Friedens, wenn anders sie für Ort und Zeit entsprechend von jenem Verweser erlassen werden sollen, von dem ausgehen, der die ganze Verfassung der Himmel stets vor Augen hat. Das aber ist nur Er allein, der sie begründet hat, um in eigener Vorsehung durch sie alle einzelnen Ordnungen zu verbinden.

Wenn dem so ist, so wählt Gott allein, bestätigt er allein. Einen Höheren hat der Kaiser nicht über sich. Daraus kann man ferner entnehmen, daß man weder die Kurfürsten von heute noch alle jene, die einen andern Namen trugen, als Wähler bezeichnen soll. Man soll sie vielmehr für die Verkünder der göttlichen Vorsehung halten. Daher kommt es, daß bisweilen unter denen eine Uneinigkeit besteht, denen die Verkündung der Würde anvertraut ist. Das rührt jedoch davon her, daß bald alle, bald nur einige von ihnen im Nebel der Leidenschaft stecken und so das Antlitz des göttlichen Auftrages nicht sehen [1].

Sonach ist es klar, daß die Autorität des weltlichen Monarchen ohne jegliche Vermittlung unmittelbar in der Quelle der gesamten Autorität ihren Ursprung hat. Diese Quelle, die in höchster Einfachheit und Einheit besteht, strömt aus übergroßer Güte in viele Bäche aus.

So glaube ich denn das Ziel erreicht zu haben, das ich mir gesteckt habe. Ich gab die richtige Antwort auf die erste Frage: ob zum Heile der Welt eine Monarchie notwendig

---

[1] Dante denkt hier zunächst an die zwiespältige Königswahl nach dem Tode Heinrichs VII., die am 19. und 20. Oktober 1314 stattfand. Im Anschluß daran machten Klemens V. und Johann XXII. in ihren Bullen den Anspruch geltend, daß nach Erledigung des Reiches seine Verwesung an den Papst übergehe. Dante wahrt die volle Unabhängigkeit der kaiserlichen Gewalt von der kirchlichen, selbst dann, wenn die jeweilige Übergabe des Amtes durch die Leidenschaft der Wahlfürsten in Frage gestellt ist.

sei; auf die zweite: ob das römische Volk sich von Rechts wegen das Kaisertum aneignete; auf die letzte endlich: ob die Autorität des Monarchen unmittelbar von Gott oder von einem andern abhänge. Das Ergebnis der letzten Frage darf jedoch nicht so eng ausgelegt werden, als ob nun der römische Herrscher nach gar keiner Richtung unter dem römischen Papste stehe, denn die sterbliche Glückseligkeit ist doch in gewissem Sinne auf die unsterbliche hingeordnet. Darum soll der Kaiser dem Petrus jene Ehrerbietung erweisen, wie sie der erstgeborne Sohn seinem Vater entgegenbringen muß. Dann vermag er, vom väterlichen Gnadenlichte erleuchtet, kraftvoller auf den Erdkreis seine Strahlen zu werfen, zu dessen Herrscher ihn jener allein gemacht hat, der alle geistlichen und zeitlichen Geschicke lenkt[1].

---

[1] Es bedeutet eine gänzliche Verkennung der religiösen und politischen Grundlagen der Monarchie, wenn Kelsen (Die Staatslehre des Dante, Wien 1905, 147) und andere mit ihm in diesen letzten Sätzen eine völlige Zurücknahme des wesentlichen Inhalts der Monarchie erkennen wollen. Tatsächlich leitet Dante die jurisdiktionelle Oberhoheit des Kaisers über die ganze Erde in allen Fragen, die das zeitliche Glück betreffen, unmittelbar von Gott ab. Allein die weltliche Autorität waltet nicht ohne Zusammenhang mit der geistlichen. Den unabhängigen Herrscher der Welt, den Hort des Friedens und der Gerechtigkeit, den Vertreter der irdischen Kultur begleitet das Gebet des Hohenpriesters. Zwischen Kaisertum und Papsttum besteht kein rechtliches Verhältnis der Unter- oder Überordnung, sondern eine geheimnisvolle Verbindung im Lichte der Religion und Gnade.

Personenregister.



